

# CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

5

*« Cassiciaco, ubi ab æstu sæculi requievimus in te, amœnitatem semperne virentis paradisi tui. ».*

S. AUGUSTIN,  
*Confessions IX, 3.*

(...à Cassiciacum, où nous avons goûté en Vous un saint repos après les agitations du siècle, les délices et l'éternel printemps de votre paradis.).

RÉPONSES  
A QUELQUES CRITIQUES...  
AMICALES

AIDEZ-NOUS PAR VOTRE GÉNÉROSITÉ  
A FAIRE VIVRE CES « CAHIERS »  
POUR ENCOURAGER LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES  
POUR L'HONNEUR DE L'ÉGLISE  
POUR LA GLOIRE DE DIEU

---

**CAHIERS DE CASSICIACUM**

ÉTUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Trimestriel - Le numéro : 40 F

**Abonnements :**

|                                                           |                          | CANADA   |
|-----------------------------------------------------------|--------------------------|----------|
| — simple .....                                            | (étranger : 150 F) 120 F | \$ 40.—  |
| — d'encouragement .....                                   | 250 F                    | \$ 80.—  |
| — de soutien .....                                        | à partir de 500 F        | \$ 120.— |
| — Supplément par avion .....                              | 40 F                     | \$ 10.—  |
| — Pour les changements d'adresse, prière de joindre ..... | 2 F                      | \$ 1.—   |

**Chèques à l'ordre de :**

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE  
18, avenue Bellevue - 06100 NICE  
C.C.P. Marseille 1175-42 C

**Pour le CANADA, chèques à l'ordre de :**

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE  
Boîte postale 3073  
Station « D »  
OTTAWA - Ontario K1P 6H6

---

Directeur de la Publication : Abbé Bernard Lucien  
Association Saint-Herménégilde - 18, avenue Bellevue - 06100 Nice  
Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1980  
Commission Paritaire : N° 61.904 - I.S.S.N. : 0221 7589.  
S.E.P.R., Izeure.

## MICHEL MARTIN

### ET LE MAGISTÈRE ORDINAIRE INFAILLIBLE

Dans l'article « Sophisme et Truisme » publié dans le présent numéro, le P. Guérard des Lauriers expose en détail les graves errances liées à la position soutenue par Michel Martin. (*De Rome et d'Ailleurs*, N° 5, pp. 13-14 et N° 8, pp. 24-26).

Nous voulons seulement ici attirer l'attention sur trois points qui doivent être soulignés.

● 1. La critique faite par Michel Martin a été accueillie en divers lieux, même par des professeurs de théologie (!) comme pertinente. Pourtant elle repose sur une erreur grossière et évidente.

Voici en effet le passage central de la « réfutation » développée par Michel Martin (*op. cit.* N° 8, p. 25) :

« Voici alors (si tant est que j'ai bien compris) le raisonnement du Père Guérard : puisqu'il est faux que l'inerrance B entraîne l'infailibilité A, c'est un sophisme que de prétendre que le désaccord entre Vatican II et les enseignements définis du passé prouve sa non-infailibilité. »

[A et B sont des signes introduits par Michel Martin pour désigner « infailibilité » et « inerrance »].

L'erreur de Michel Martin consiste tout simplement à confondre la non-infailibilité *de fait* (tel acte du Magistère, *en fait*, n'a pas été infailible, PUISQUE l'enseignement donné, en fait est faux) et la non-infailibilité *de droit* (tel acte du Magistère, *en droit* n'est pas infailible, PARCE QUE les conditions de l'infailibilité ne sont pas réunies).

Le sophisme de Michel Martin ne consiste pas du tout à affirmer cette évidence : l'erreur contenue dans Vatican II prouve la non-infailibilité de Vatican II (non-infailibilité *de fait*). Son sophisme consiste à passer subrepticement du fait au droit : Vatican II ne relève pas du Magistère ordinaire infailible (non-infailibilité *de droit*) parce qu'il contient une erreur.

Insistons : la constatation de l'erreur permet bien d'affirmer *le fait* de la non-infaillibilité. Mais elle ne permet pas de résoudre la question *de droit*. Michel Martin passe du fait au droit sans même s'en rendre compte : il y a bien confusion et sophisme.

La gravité de cette confusion se manifeste en ceci : elle élimine *a priori* la question de l'Autorité.

Celle-ci en effet se pose dans le cas (extraordinaire, mais possible, « en temps de crise ») où un enseignement *en droit infaillible* se révèle *en fait* erroné. Alors, on est obligé de conclure que le Magistère n'est que pseudo, et en particulier que l'occupant du Siège apostolique n'est pas Pape formellement.

Or, avec la confusion de Michel Martin, ce cas est inobservable : car du simple *fait* de l'erreur Michel Martin conclut immédiatement à la non-infaillibilité *de droit*.

● 2. Cette confusion de Michel Martin vient d'une autre erreur, plus générale, concernant le Magistère ordinaire universel. Il croit que le canon de saint Vincent de Lérins (résumé dans ces mots : « toujours et partout ») énonce les conditions d'exercice du Magistère ordinaire infaillible. Mais c'est une erreur.

C'est d'abord une impossibilité : le P. Guérard des Lauriers l'a montré (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, pp. 87-92).

Mais c'est aussi une erreur théologique élémentaire. Ce critère n'indique pas les conditions d'exercice d'un Magistère, quel qu'il soit. Il est un signe *a posteriori* que telle doctrine est enseignée infailliblement par l'Eglise. Il est un signe *a posteriori*, parce qu'il est *une conséquence* : si une doctrine de foi a été enseignée explicitement dès le début, alors on constate qu'elle est crue « toujours et partout ». Inversement, si une doctrine est crue « toujours et partout », on est certain qu'elle est donnée, au moins tacitement, par le Magistère infaillible. Car celui-ci n'aurait pu la laisser se répandre ainsi si elle avait été fausse. Nous renvoyons là-dessus à l'examen de la position de l'Abbé Williamson, professeur à Ecône (*Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 5, pp. 13-19).

● 3. Dans sa conclusion (*op. cit.* N° 8, p. 26), Michel Martin reproche

au P. Guérard des Lauriers de ne pas avoir expliqué pourquoi la déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse devait être infallible. Or le Révérend Père a expliqué cela longuement (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 12-21). Force est de conclure que Michel Martin critique une position qu'il n'a examinée que très, très superficiellement.

Nous l'invitons à reprendre cette étude avec tout le sérieux nécessaire en si grave matière.

Abbé Bernard LUCIEN.



## SOPHISME ET TRUISME

M. Michel Martin examine [*de Rome et d'Ailleurs*, N° 8, pp. 24-26] la note que nous avons consacrée à la notion d'infaillibilité [*Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, pp. 87-92]. Il « répond », mais à côté de la question, à partir d'un contresens dont il fait une double application. Il y a là, pour le moins, un malentendu qu'il importe de dissiper. Dans ce qui suit nous désignons : par M, M. Michel Martin ; par G, le Père Guérard des Lauriers. Nous prions d'autre part les lecteurs de bien vouloir se reporter aux deux documents que nous venons de citer et auxquels nous renvoyons par les mêmes sigles.

L'objet du débat est en propre l'opposition qui existe entre deux acceptions, ou modalités, ou *modus significandi*, de la même proposition ; dualité qui elle-même manifeste celle de deux points de vue différents, lesquels ressortissent respectivement, dans l'ordre sémantique, à deux ordinations entre elles opposées. Poser et mettre en œuvre cette distinction ne requiert rien d'autre que se tenir avec rigueur à un point de vue formel déterminé. La chose, l'expérience le confirme, ne va cependant pas sans difficulté. M croit observer que « G se donne beaucoup de mal pour démontrer cette évidence que... » (M 25). *Non pas*. Si G s'est en effet « donné beaucoup de mal », ce n'est pas pour démontrer un *truisme* : c'est pour expliquer ce en quoi consiste une distinction dont la prétérition entraîne un *sophisme*. Et même, G ne s'est pas « donné assez de mal », puisque M n'a pas compris. G se propose donc, ici, d'expliquer en d'autres termes la même vérité.

Cet exposé va paraître laborieux. La raison en est que, pour mettre en évidence la faille dont l'argument de M est hypothéqué, il faut en dévoiler l'origine cachée. C'est qu'en effet, M utilise le symbolisme de la logistique. Or, même au stade élémentaire, ce symbolisme apporte, en même temps qu'une précieuse clarté quant à *ce qui est signifié*, une fallacieuse univocité quant au *modus significandi* ou manière de signifier. Et comme c'est précisément la confusion entre deux *modus significandi* qui est en fait la cause occasionnelle du sophisme, celui-ci se trouve masqué par l'usage du

symbolisme. Force est donc, pour répondre à M, d'user également du symbolisme, en explicitant, pour chacune des données le (ou les) *modus significandi* qui se trouvent impliqués, et qui sont mis en œuvre à la fois implicitement et confusément. Nous en demandons donc pardon au lecteur ; c'est le symbolisme, technocratie des intellectuels, qui est la cause occulte de leur labeur.

En langage ordinaire, le sophisme que nous avons relevé dans l'exposé de M s'exprime fort simplement. D'une constatation évidente, à savoir que : « EN FAIT, *Vatican II n'est pas infaillible* » [puisqu'il contient des hérésies], M tire cette conclusion que Vatican II n'avait pas à être infaillible : « *c'est EN DROIT que Vatican II n'appartient pas au Magistère infaillible* ». Le sophisme consiste à passer, subrepticement, consciemment ou non, mais indûment certainement, du FAIT au DROIT.

\*  
\*\*

### 1. L'OBJET MATERIEL DU DEBAT : TROIS PROPOSITIONS.

L'« objet matériel » étant, en général, le support de l'« objet formel », il est en l'occurrence constitué par les propositions dont le *modus significandi* requiert les distinctions qui sont le véritable enjeu du débat. Voici quelles sont ces propositions.

|                      |          |                       |
|----------------------|----------|-----------------------|
| (a) L'infaillibilité | entraîne | l'inerrance           |
| A                    | entraîne | B                     |
| (b1) L'inerrance     | enclôt   | l'infaillibilité      |
| B                    | enclôt   | A                     |
| (b2) L'inerrance     | entraîne | l'infaillibilité      |
| B                    | entraîne | A                     |
| (c) La non-inerrance | entraîne | la non-infaillibilité |
| non-B                | entraîne | non-A                 |

On désigne ordinairement par la locution « A implique B », le fait que « A entraîne B ». C'est la connexion qui est ainsi signifiée. Le sens est donc : *si A, alors B*. Il ne s'agit pas, *in directo*, d'affirmer l'existence soit de A soit de B. Telle est du moins l'acception ordinaire de ces symboles.

L'exposé de G comporte (a) et (c), exprimées en langage ordinaire. M introduit en outre (b2) et la déclare fausse. Effectivement, (b2) peut n'être pas vraie. Si elle l'est, c'est *per accidens*, eu égard du moins aux *notions* qui interviennent. On ne doit donc pas affirmer (b2) comme étant vraie *notionnellement*. La proposition (b1) est in-formelle ; nous en expliquerons ci-dessous (ch. 3) la signification : elle correspond à (b2) comme le concret à l'abstrait.

Cela étant, M impute à G, sans bien sûr en [pouvoir] donner aucune preuve :

- <sup>1)</sup> d'avoir confondu (c) avec (b2) ;
- <sup>2)</sup> d'avoir, en conséquence, affirmé que, (b2) étant fausse, (c) est un sophisme ;
- <sup>3)</sup> d'avoir imputé à M ce sophisme, c'est-à-dire la proposition (c) *comme étant un sophisme*.

Or, ces trois allégations de M sont fausses, chacune étant plus erronée que celles qui la précèdent, en vertu même de leur enchaînement. En effet :

- <sup>1')</sup> G n'a pas fait intervenir (b2), et n'a pas assimilé (c) à (b2) ;
- <sup>2')</sup> G a appelé (c), non un *sophisme*, mais un TRUISME ;
- <sup>3')</sup> G a décelé, dans la position de M, un sophisme, mais ce sophisme n'est pas du tout la proposition (c).

La soi-disant réfutation de G par M se réduit donc à *néant*. Voilà ce que nous allons montrer (ch. 4 et 5), après avoir situé l'objet formel du débat (ch. 2 et 3).

## 2. LES DIFFERENTES MANIERES D'ENVISAGER UNE PROPOSITION.

Il importe de rappeler ce qui, en fait, paraît être oublié. Les propositions que la présente enquête amène à considérer concernent l'exercice de la Foi théologique. Nous allons donc rappeler quelles sont, eu égard à la nature de l'intellection, les différentes acceptions d'une proposition (21). Les exigences propres de l'ordre théologique induiront ensuite à préciser cette conclusion (22).

## 21. LA CATÉGORISATION DES PROPOSITIONS A POUR FONDEMENT LA NATURE MÊME DE L'INTELLECTION.

Une proposition, qu'elle soit formulée en signes oraux ou en signes écrits, exprime ce que l'esprit affirme de la réalité. La proposition peut donc être envisagée, soit en fonction de l'esprit qui la pense, et pour autant *réflexivement* ; soit en fonction de la réalité qu'elle exprime, et pour autant *objectivement*. Dans ce second cas, la proposition peut être considérée : d'une part, au titre d'entité logique, c'est-à-dire indépendamment de la réalité, point de vue que nous laissons de côté ; d'autre part, en tant que référée à la réalité : et cela, soit seulement à la manière d'un *universel* métaphysique, soit en tant qu'elle désigne *concrètement* les réalités qu'elle signifie formellement.

Retenons donc que, le point de vue de la logique n'étant pas en l'occurrence à considérer, l'acception d'une proposition peut présenter l'une des trois modalités :

- 1) *noétique*, en tant que cette proposition exprime l'acte de la pensée [noësis] ;
- 2) *concrète*, en tant que cette proposition signifie objectivement telle(s) réalité(s) distinguée(s) dont elle sert à affirmer l'exister ;
- 3) *conceptuelle*, en tant que cette proposition signifie la nature de ce dont elle affirme la réalité, en des concepts qui sont eux-mêmes « ouverts » sur la réalité, à la différence des concepts que la logique considère comme étant « fermés ».

Ces différentes acceptions sont pour ainsi dire des « manières d'être » d'une même proposition, considérées comme étant une entité distincte *ayant toujours la même signification*, mais mise en rapport de différentes manières, soit avec la réalité qu'elle exprime, soit avec l'esprit qui la pense.

## 22. LA CATÉGORISATION MÉTAPHYSIQUE DES PROPOSITIONS SE TROUVE ASSUMÉE DANS L'EXERCICE THÉOLOGAL DE L'INTELLECTION.

Nous ne faisons qu'évoquer le principe général qui fonde l'« analogie de la foi » (Rom. XII, 6). Toute donnée qui est immédiatement

fondée sur la nature d'un « transcendantal » est, de soi, apte à être assumée comme instrument de la révélation. Tel est le cas, primordialement et partant typiquement, pour l'affirmation : « Dieu est » (Exode III, 14). La catégorisation des propositions tenant à la nature même de l'intellection, elle demeure analogiquement la même lorsque la lumière révélatrice qui est celle de la Foi assume la lumière de l'être que met en œuvre l'intellection naturelle.

L'analogie entre l'exercice théologal et l'exercice naturel de l'intellection comporte, concomitamment à celle de l'être, une similitude et une différence.

La similitude concerne uniment : d'une part, l'Objet, à savoir « Dieu qui est », et qui enclôt en Lui toutes les réalités de la Foi ; et d'autre part le sujet, à savoir l'esprit qui est naturellement « *capax entis* » et « *capax Dei* ».

La différence concerne *radicalement* l'« objet ». Celui-ci est en effet, dans la Foi, Dieu intelligiblement communiqué en son intimité, et par conséquent en tant qu'Il est transcendant à toute réalité créée. Et la différence concerne *formellement*, au point de vue de l'intellection qui inspire le présent paragraphe, le rapport que soutiennent avec l'« objet » les propositions que forme l'esprit pour s'y con-former. Les propositions présentent donc, eu égard à l'esprit qui les conçoit, soit dans l'exercice naturel, soit dans l'exercice théologal de l'intellection, les mêmes modalités. Par contre, le rapport que ces propositions soutiennent avec la réalité, respectivement selon chacune de leurs modalités, ce rapport est, d'un cas à l'autre, à la fois même et autre, intrinsèquement différencié eu égard à la transcendence de la Réalité signifiée.

Nous retenons donc, en raison des considérants que nous venons d'exposer, que l'acception d'une proposition mise en œuvre dans l'exercice théologal de l'intellection peut présenter l'une des trois modalités :

<sup>1)</sup> *Noétique*, en tant que cette proposition exprime l'acte de la pensée [noësis], lequel est en l'occurrence un acte de Foi, acte d'intelligence, auto-réflexif par conséquent, et comportant de soi la prise de conscience, par l'esprit, de la lumière révélatrice qui est en propre celle de la Foi.

Nous désignerons par *N*, la modalité « noétique » des propositions assumées dans l'exercice théologal.

2) *Absolue*, en tant que cette proposition fonde, parce qu'elle est révélée, l'acte par et dans lequel l'intelligence croyante tend vers la Réalité, sans autre médiation créée que celle de l'intelligibilité. Il est propre à la Foi d'atteindre ainsi un « objet » qui transcende l'ordre créé, en tant que cet « objet » est « absolu », *ab-solutum*, c'est-à-dire séparé.

Nous désignerons par *A*, la modalité « absolue » des propositions assumées dans l'exercice théologal.

3) *Conceptuelle*, en tant que cette proposition est composée de concepts qui, ou bien sont eux-mêmes employés dans la révélation, et sont par le fait même ouverts sur la Réalité qu'ils signifient ; ou bien se résolvent par un enchaînement nécessaire dans ces concepts de la première catégorie.

Nous désignerons par *C*, la modalité « conceptuelle » des propositions assumées dans l'exercice théologal.

### 3. L'OBJET FORMEL DU DEBAT : LES ACCEPTIONS DES TROIS PROPOSITIONS.

Quelles doivent être, respectivement, les acceptions des trois propositions ? Tel est, d'après ce qui précède, le fond de la question. Nous allons successivement préciser : d'abord, par quelle voie on peut y accéder (31) ; ensuite, quel est, pour l'explorer, l'instrument approprié (32) ; enfin, quelle est l'ordination dans laquelle il se trouve manifesté (33).

#### 31. C'EST LA RÉFLEXION SUR L'ACTE DE LA FOI QUI DOIT DÉVOILER QUELLES SONT LES ACCEPTIONS DES TROIS PROPOSITIONS (a), (b), (c).

On ne connaît bien que ce que l'on voit naître. Il est certes légitime et fructueux d'utiliser le précieux instrument que constitue la logique, en vue d'examiner une difficulté d'ordre doctrinal. Cependant, en pareille conjoncture, il faut faire état, primordialement, de la Foi théologale. Il ne s'agit donc pas d'attribuer telle ou telle

qualification à des propositions posées *a priori*. Il faut au contraire assortir, à tel aspect concret de l'expérience théologale, celle des propositions qui est propre à exprimer cet aspect. Et cette proposition reçoit *ipso facto* l'acception selon laquelle elle exprime la vérité, parce que c'est selon cette acception-là, à l'exclusion des autres, qu'elle manifeste la conformité de la pensée avec la réalité.

### 32. L'ACTE DE LA FOI, ET LA RÉFLEXION SUR CET ACTE.

L'acte de la Foi théologale, le rapport que soutient cet acte avec la Vérité révélée, peuvent être envisagés : soit *directement* dans la psychologie du croyant en acte de croire, soit *réflexivement* en tant que le sujet les atteint en faisant réflexion sur soi par un second acte.

Pareillement, l'acte « d'Eglise » que constitue un Concile œcuménique, le rapport que soutient cet acte avec les déterminations doctrinales qui en sont le fruit, peuvent être envisagés aux deux mêmes points de vue : l'un consiste à descendre et l'autre à remonter le cours de la causalité (Cf. G 90)<sup>1</sup>. Le point de vue de la Foi vivante est celui que doit adopter spontanément tout fidèle appartenant à l'Eglise catholique romaine. Un tel fidèle doit accueillir avec docilité, et reconnaître *a priori* comme étant l'expression de la Vérité, les enseignements du Concile dont il reconnaît l'authenticité. Tandis que le point de vue réflexif est celui auquel se place le fidèle, lorsque celui-ci fait réflexion sur l'acte qu'il vient de poser.

L'acte de la Foi étant d'ordre intelligible, il s'accompagne au moins implicitement de la conscience concomitante qui est propre à l'acte intellectuel. C'est cette conscience concomitante qui rend possible la réflexion ultérieure, et qui partant en est l'origine.

La première phase de la réflexion sur l'acte de Foi consiste donc à en exprimer explicitement le caractère implicitement conscient. Par suite, cette première phase a pour objet de lire l'acte de Foi en remontant le cours de l'ordre qui en norme la genèse. Or, croire en l'infailibilité enclôt, par concomitance, de croire en la vérité

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire : R.P. Guérard des Lauriers, *Cahiers de Cassiciacum* n° 2, p. 90.

que l'Eglise présente infailliblement comme étant révélée. Telle doit être, en fait parce qu'en droit, l'économie de l'acte de la Foi : la certitude que la Vérité est révélée est subalternée à celle de l'infailibilité. La première phase de la réflexion sur son acte consiste donc, pour le croyant, à remonter l'ordre de cette subalternation, et par conséquent à discerner l'infailibilité comme étant immanente à sa propre objectivation dans la Vérité.

La seconde phase de la réflexion sur l'acte de Foi consiste à remonter, de l'infailibilité et de la Vérité telles qu'elles sont perçues *concrètement* dans l'exercice même de l'acte, et dans la première phase de la réflexion, aux *notions abstraites* ou *concepts* qui en expriment la nature. Qu'est-ce que l'infailibilité ? Qu'est-ce que la vérité, entendue au sens d'absence d'erreur dans un énoncé ? Quels rapports existe-t-il nécessairement, entre l'infailibilité et la vérité ? Ces « abstraits » ne font pas acception de la singularité qui est propre à chacune des données concrètes dont ils ne sont cependant pas séparés. Ils permettent, chacun respectivement, d'appréhender intelligiblement ces données, mais ils ne permettent pas de les reconstituer. L'esprit doit lire la réalité [*« intellegere = intus legere »*], non la recréer. L'observation est triviale, mais en l'occurrence d'une grande portée.

33. LA RÉFLEXION SUR L'ACTE DE LA FOI MONTRE QUELLES DOIVENT ÊTRE RESPECTIVEMENT LES ACCEPTIONS DES TROIS PROPOSITIONS (a) (b) (c).

La réflexion sur l'acte de Foi comporte des phases successives (32). Chacune de ces phases impose, pour la proposition qui l'exprime, un certain type d'acception. Telle sera notre première observation (331). Il suffira ensuite de la « lire » en la référant aux trois propositions (a) (b) (c), pour assigner quelles doivent en être respectivement les acceptions (332).

331. *Les acceptions a priori possibles pour une proposition (2), échoient respectivement aux trois propositions (a) (b) (c).*

L'acception absolue A peut appartenir *exclusivement* aux propositions qui expriment l'acte de la Foi *exercé* et la conscience qui en est concomitante. A peut appartenir à (a).

*Et il est impossible que A appartienne à (c). Parce que la « non-*

inerrance », c'est-à-dire l'erreur, est incompatible avec l'exercice de la Foi. La Foi en acte, qu'elle soit personnelle ou plus encore ecclésiastique, non seulement exclut l'errance ; elle est, plus radicalement encore, *étrangère* à l'errance, *diverse* par rapport à l'errance. Si une proposition comporte de signifier la notion d'errance, et tel est le cas pour (c), il est impossible que cette proposition, entendue selon l'acception absolue A, signifie quoi que ce soit de l'acte de la Foi. Nous le répétons. *Il est impossible que A appartienne à (c).*

L'acception noétique N peut appartenir aux propositions qui expriment la première phase de la réflexion sur l'acte de Foi ; et, par concomitance, aux propositions qui expriment l'acte de Foi lui-même ou la conscience qui en est concomitante. N peut appartenir à (b1), et par concomitance à (a).

Mais *il est impossible que N appartienne à (c)*, pour la même raison qu'on vient d'expliquer.

L'acception conceptuelle C peut appartenir à toutes les propositions (a) (b1) (b2) (c).

En ce qui concerne la proposition (b), introduite par M en vue de diminuer (?) la difficulté, précisons ce qui suit. Nous avons distingué entre elles (b1) et (b2), en employant les deux mots : « entraîne », « enclôt ».

« *Entraîne* » signifie, comme en (a) et en (c) : « avoir pour conséquence » d'une manière nécessaire. M entend (b2) et (c) selon la même acception, puisqu'il compare les deux propositions. En fait, M les entend selon l'acception C. Et il observe, justement d'ailleurs : (c) est vraie, (b2) est fausse.

« *Enclôt* », qui figure dans la proposition (b1), permet d'entendre celle-ci selon l'acception N. En fait, concrètement, (a) et (b1) d'une part, A et N d'autre part, ne sont pas dissociables au sein de l'acte exercé par le croyant. Adhérant à l'infailibilité, et par subalternation à la vérité de l'article révélé [voilà (a), entendue selon l'acception A], le croyant peut, par réflexion concomitante, percevoir l'infailibilité immanente à la vérité de l'énoncé révélé : le fait de croire que cet énoncé est vrai *parce qu'il est révélé* enclôt en lui-même de croire que l'Eglise est infailible en le présentant comme révélé, et par conséquent de percevoir, en ce même acte de Foi, l'infailibilité

[voilà (b1), entendue selon l'acception *N*]. La proposition (b1) est, au point de vue de la logique, in-formelle. Elle décrit la première phase, concomitante, de la réflexion que le croyant peut exercer en même temps que son acte. Elle n'a de portée réelle qu'en vertu de (a), tout comme *N* en vertu de *A* : par une dérivation d'ordre intelligible qui tient à la nature même du *mens* en acte.

332. *Les acceptions que peuvent avoir respectivement les trois propositions (a), (b1), (c).*

Laissons de côté (b2). Elle ne peut rendre aucun service puisqu'elle est fausse. *M* le note justement, bien qu'en imputant à tort à *G* de confondre (b2) avec (c).

La proposition (a) peut être entendue selon l'une des trois acceptions : *A*, *N*, *C* ; *N*, par concomitance avec *A*.

La proposition (b1) peut être entendue selon l'une des deux acceptions : *N* (*A* étant alors implicite), *C*.

La proposition (c) ne peut être entendue, même par un croyant que selon l'acception *C*. Le comprendre constitue le pont-aux-ânes de la théologie *réelle* ; c'est-à-dire celle qui vise la Réalité des Mystères, et qui ne se réduit ni à la logique, ni à la casuistique.

Les propositions (a) et (c), entendues selon l'acception *C*, résultent *immédiatement* des deux définitions de *A* et *B*, l'une de l'inerance, l'autre de l'infailibilité. C'est-à-dire que (a) et (c) [acception *C*] sont des *truismes*.

C'est ce que fit observer *G* : « Il est évident que si dans l'Eglise tout est en ordre, une proposition erronée ne peut pas être affirmée par le Magistère avec la note d'infailibilité. Voilà certes un beau truisme ! » (*G* 91). *G* est donc tout à fait d'accord avec *M*, lorsque celui-ci écrit à son tour :

« Au demeurant, ces considérations de logique sont bien inutiles [Mais pourquoi donc *M* les a-t-il introduites, si elles sont inutiles ?] car personne ne songe à nier que de la constatation d'une erreur, on peut légitimement conclure à la non-infailibilité de celui qui l'a proférée » (*M* 25).

Et encore : « [La proposition (c)] est une proposition de bon sens acceptée par la quasi totalité des théologiens » (*M* 26).

Il faut même ajouter que (c) est acceptée par *tous* les théologiens

de bon sens, et même par quiconque croit au principe de non-contradiction... ; et même par G, qui précisément n'a pas attendu M pour appeler (c) un *truisme*.

A LA CONDITION TOUTEFOIS QUE (c) SOIT ENTENDUE SELON L'ACCEPTION C. LA EST TOUT LE DÉBAT.

#### 4. L'ARGUMENT PROPOSE PAR M EST LE « NID » D'UN SOPHISME.

Parce qu'il confond entre elles les différentes acceptions, *a priori* possibles, pour une même proposition.

G a cité (G 87) la phrase suivante, empruntée à M ; phrase que nous reproduisons à nouveau, et que nous désignerons par (d), en vue de simplifier l'exposé :

(d) « Les enseignements du Concile Vatican II ne relèvent pas du Magistère infaillible de l'Eglise, *parce que* [c'est nous qui soulignons] ces enseignements ne s'accordent pas d'une manière évidente à ceux du passé et même les contredisent souvent » (*De Rome et d'ailleurs*, N° 5, p. 14).

M. reproduit cette même phrase (M 25), et il ajoute (*ibid.*) :

« Voyons alors comment le Père Guérard a pu dénicher un sophisme dans cette phrase qui aurait pu être écrite par n'importe quel théologien ».

Etant évident qu'on ne peut « dénicher » que ce qui est « niché », nous allons procéder à une seconde monstration. L'argument développé par M est le nid d'un sophisme. On ne peut comprendre le sophisme que par le nid, mais aussi le nid par le sophisme. En pareille conjoncture, nous allons donc d'abord rappeler ce en quoi le sophisme ne consiste pas (41), ensuite quel en est le schéma épistémologique (42), enfin quelles sont les confusions et dédoublements qui constituent en propre le « nid » du sophisme (43). Il sera alors possible de caractériser le sophisme lui-même (ch. 5).

41. DÉCLARONS D'ABORD CE QUI EST D'AILLEURS ÉVIDENT, A SAVOIR QUE LE SOPHISME NE CONSISTE PAS EN UN TRUISME.

M écrit :

« G n'est pas facile à comprendre mais il semble bien que c'est pour

n'avoir pas distingué l'implication fausse (b2) et l'implication vraie (c) qu'il en est arrivé à déclarer sophistiques des vérités de simple bon sens » (M 25).

La « vérité de simple bon sens » dont parle M, c'est (c) entendue selon l'acception C. Or, nous en sommes bien d'accord comme nous venons de le rappeler, (c) selon C est un truisme. G n'a pas relevé comme étant un sophisme cela même qu'il appelle, comme il se doit, un *truisme*.

Etant donc précisé ce en quoi le sophisme ne peut consister, indiquons sommairement, en vue d'en mieux décrire le « nid », ce en quoi il consiste.

#### 42. LE SCHÉMA DU SOPHISME AU POINT DE VUE ÉPISTÉMOLOGIQUE. IL TIENT EN FAIT A UN DÉDOUBLEMENT D'ORDRE SÉMANTIQUE.

« Le sophisme est, en général, un raisonnement faux, susceptible d'induire en erreur, quoi qu'il en soit de l'intention de l'auteur. En l'occurrence, quoi qu'il paraisse au premier abord, il y a, sinon raisonnement, du moins inférence : puisqu'il y a deux notions en présence » (G 87).

Les deux notions, ce sont les deux qualifications du concile Vatican II, respectivement au point de vue de l'infailibilité et au point de vue de l'inerrance. Cette inférence est exprimée dans la proposition (d) ; le « *parce que* » y relie, comme il se doit, la « conclusion C » qui est affirmée (désignée dans ce qui suit immédiatement par [C]), à la « raison R » qui est censée la justifier (désignée dans ce qui suit immédiatement par [R]).

La proposition (d) signifie : « [R] implique [C] » ; elle est libellée par M : « [C] *parce que* [R] ».

Cela étant précisé, il sera aisé de comprendre comment le sophisme tient à un dédoublement. Nous observerons en effet que, *en réalité*, [C] est composite et comprend deux parties [C1] et [C2] ; pareillement [R] est composite, et comprend deux parties [R1] et [R2]. En sorte que (d) elle-même est composite, et se dédouble *en réalité* en deux inférences *signifiées dans LE MEME* « *parce que* », et pour autant confondues. L'une de ces deux inférences, que nous désignerons par (d2), peut être vraie ; à la condition cependant d'en envi-

sager seulement le contenu matériel, non la qualification formelle. Cette inférence (d2), en tant qu'elle est vraie, n'est rien autre, dans le cas particulier de Vatican II, que le truisme exprimé en général par la proposition (c) entendue selon l'acception C. L'autre inférence, que nous désignerons par (d1), est fausse. Le sophisme consiste à faire passer pour vraie l'inférence fausse (d1), en l'amalgamant dans le même *parce que*, et donc en la confondant fallacieusement avec l'inférence vraie (d2).

Ayant ainsi posé que le sophisme tient radicalement à un dédoublement, nous allons passer, comme il se doit, de l'affirmation du fait à l'analyse du comment.

43. CE EN QUOI CONSISTENT LES « DÉDOUBLEMENTS » QUI SONT À L'ORIGINE, ET POUR AUTANT CONSTITUENT LE « NID » DU SOPHISME.

Le dédoublement de l'inférence qui est signifiée par le « *parce que* » de la proposition (d), constitue le sophisme lui-même ; nous l'examinerons ci-dessous (ch. 5). Notre propos est, pour le moment, de décrire le « nid » du sophisme, c'est-à-dire les dédoublements des deux données [R] et [C], entre lesquelles il y a inférence.

431. *Le dédoublement de la « raison ».*

Rappelons quelle est cette « raison », assignée par M dans la proposition (d) :

[R]. « parce que ces [*ces*' renvoie à *'les*'] enseignements ne s'accordent pas d'une manière évidente à ceux du passé, et même les contredisent souvent ».

Or cette « raison », ainsi énoncée, d'une part est incomplète, d'autre part est, sinon fausse, au moins hypothéquée d'ambiguïté.

*L'énoncé [R] est incomplet.* Car il mentionne une seule chose : alors que la « raison » qu'il est censé exprimer en comporte deux. En effet, pour pouvoir conclure : il y a désaccord ou contradiction, il faut *faire* une comparaison. On doit donc distinguer :

[R1]. LE FAIT de la comparaison : « Les enseignements de Vatican II doivent être comparés à ceux du passé ». Cette comparai-

son *doit* être faite dans tous les cas où elle est possible ; et notamment lorsque Vatican II reprend une doctrine qui est déjà définie. En d'autres termes, *au moins en droit*, le concile Vatican II devrait s'insérer dans la Tradition de l'Eglise.

[R2]. LE RÉSULTAT de la comparaison : « *Certains enseignements de Vatican II sont en désaccord avec ceux du passé* ».

Observons, concernant [R1], et plus précisément l'omission de [R1] par M, que M, par cette omission, en fait sinon d'intention, considère Vatican II seulement dans les propositions qui en sont une manifestation ; et M néglige de considérer ce « concile » œcuménique, en tant que celui-ci est un *fait ecclésial*. Or il faut se placer également, *et même primordialement*, à ce point de vue absolu A, *qui est celui de la Foi*, si on vise à déterminer quelle est la qualification d'un Concile au point de vue de l'infailibilité. Nous retrouverons cette même radicale errance de M tout au long de l'exposé.

*L'énoncé [R] est, sinon faux, au moins hypothéqué d'ambiguïté.*

Observons en effet, concernant [R2], que la « raison » [R], telle que M la libelle, entendue *simpliciter*, est fausse. Car certains enseignements de Vatican II reproduisent tout simplement ceux du passé. Si donc on veut sauvegarder ce qu'il y a de vérité dans l'inférence proposée par M, il faut y remplacer [R] par [R2].

Cela même confirme notre première observation, c'est-à-dire exige de distinguer [R1] de [R2] ; car, pour discerner ceux des enseignements de Vatican II qui sont conformes à ceux du passé, et ceux qui ne le sont pas, il faut évidemment comparer *tous* les enseignements de Vatican II avec ceux du passé. Il faut poser que la comparaison doit être faite ; il faut poser et considérer *le fait* de la comparaison, dans tous les cas où cette comparaison peut et *doit* donc être faite. C'est précisément cela qui est explicité en [R1].

Il faut également observer qu'en visant à sauvegarder ce qu'il y a de vérité dans l'inférence proposée par M, c'est-à-dire en y remplaçant [R] par [R2], on détruit en fait cette pseudo-inférence, parce qu'on en manifeste l'équivocité. On l'observera aisément, en examinant ci-dessous (432) le dédoublement de la conclusion. Retenons

pour le moment que la raison [R] n'est justifiée que selon l'acception restreinte [R2], et que cette acception ressortit au mode conceptuel C, non au mode absolu A.

#### 432. LE DÉDOUBLEMENT DE LA « CONCLUSION ».

Rappelons quelle est cette conclusion, affirmée par M et que nous désignons par [C] :

[C]. « Les enseignements du concile Vatican II ne relèvent pas du Magistère infaillible de l'Eglise ».

Cette affirmation est hypothéquée d'une équivocité, laquelle apparaît si on cherche à situer [C] dans le contexte intelligible susceptible de l'éclairer. L'équivocité concerne la locution : « Les enseignements du concile Vatican II ».

En effet, eu égard à la raison qui est assignée en vue de prouver [C], cette locution devrait, nous l'avons observé, signifier : « *certain*s enseignements de Vatican II », et non pas « TOUS les enseignements ».

Nous désignerons par [C2] cette acception de [C], acception qui est la seule selon laquelle [C] est prouvée.

Tandis que si on tient compte du but que poursuit M, à savoir de réfuter G, la proposition dont M a besoin, et dont il devrait par conséquent faire la preuve, est la suivante : « *Aucun* des enseignements de Vatican II ne relève du Magistère infaillible ». La locution qui figure dans [C] devrait donc signifier : « *Tous* les enseignements de Vatican II » ; l'ensemble de tous ces enseignements devraient être considérés comme relevant d'un même acte du « magistère », savoir le concile Vatican II considéré comme tel.

Nous désignerons par [C1] cette acception de [C]. Et c'est seulement en donnant ce sens à la conclusion [C], que M peut prétendre avoir réfuté, non la thèse de G, mais du moins l'un des deux considérants indépendants l'un de l'autre sur lesquels cette thèse est fondée.

En vue de coordonner, comme il se doit, les deux acceptions, l'une prouvée, l'autre utilisée, de la conclusion [C], celle-ci doit donc

être analysée et distinguée, de telle manière qu'apparaissent les deux propositions dont elle est, en réalité, composée, savoir :

[C1]. « Le concile Vatican II ne relève pas du Magistère infaillible de l'Eglise ».

[C2]. « Certains enseignements du concile Vatican II ne relèvent pas du Magistère infaillible de l'Eglise. »

Il paraît évident que [C2] entraîne [C1]. Et c'est cette *apparence* d'évidence qui donne au sophisme de M l'air de la vérité. Il est bien vrai que, *en fait*, [C2] entraîne [C1]. Mais [C2] n'entraînerait [C1] *en droit*, c'est-à-dire selon les normes de l'épistémologie réaliste, qu'à la condition expresse d'entendre [C1] selon le même *modus significandi* — savoir C — que [C2].

Il faut par conséquent distinguer [C1] de [C2]. Car [C1] peut être « atteinte », et même doit l'être, selon un autre *modus significandi*, savoir A. Et c'est, nous le verrons, la prétention de ce *modus significandi* absolu A, qui est à l'origine du sophisme commis par M.

#### 433. Le dédoublement de l'inférence.

[C] et [R] étant dédoublées, l'inférence : « [C] parce que [R] », peut *a priori* avoir quatre formes différentes, savoir :

- (d1) - [C1] parce que [R1]      (d2) - [C2] parce que [R2]  
(d) - [C1] parce que [R2]      (d') - [C2] parce que [R1]

Et comme une inférence n'est épistémologiquement correcte, que si la conclusion en a pour *modus significandi*, celui-là même de la ~~conclusion~~ qui l'établit, il est nécessaire de préciser ce qui suit :

- [R1] a la modalité A      [C1] peut avoir pour modalité :  
                                         soit A, soit C  
[R2] a la modalité C      [C2] a la modalité C

Nous ne retenons donc pas l'inférence (d'). Elle n'est pas fausse ; parce que la modalité C de la conclusion [C2] découle *en droit* de la modalité A de la raison [R1], *tandis que l'inverse n'est pas vrai*. Mais (d') n'intervient pas dans notre débat.

Nous retenons :

- (d1) [C1] A parce que [R1] A (d1) est fausse (Cf. ch. 6)  
(d2) [C2] C parce que [R2] C (d2) est vraie, c'est le truisme (c).

[C1] A signifie : la proposition [C1], à laquelle est attribuée la modalité A. Et de même pour les symboles composés de la même façon dans ce qui suit immédiatement.

Quant à l'inférence (d), nous sommes maintenant en mesure de mettre en évidence comment elle enclôt un sophisme. Elle est vraie, si on y donne à [C1] la modalité C. Tandis que M prétend en user, contre la thèse de G, en lui donnant indûment la modalité A.

## 5. LE SOPHISME « NICHE » DANS L'ARGUMENT DEVELOPPÉ PAR M.

Nous allons observer que le dédoublement du « parce que » est pour ainsi dire le « nid » dans lequel le sophisme est couvé.

### 51. LA FORMULATION EXACTE DE L'INFÉRENCE PROPOSÉE PAR M.

L'inférence (d), proposée par M, n'est rigoureuse que si on tient compte des distinctions concernant [C] et [R] (43). Rectifiée en vue de la rendre correcte, c'est-à-dire en y explicitant ce qui est censément prouvé, l'inférence (d) doit être explicitée dans le syllogisme que voici.

|                   |        |                     |
|-------------------|--------|---------------------|
| <i>Majeure</i>    |        | [C2] parce que [R2] |
| <i>Mineure</i>    | or :   | [C1] puisque [C2]   |
| <i>Conclusion</i> | donc : | [C1] parce que [R2] |

Concernant la mineure, il importe de distinguer : « le fer se dilate *parce qu'il est chauffé* » (ordre de la réalité) ; le fer est chaud *puisque'il est dilaté* (ordre de l'intelligibilité). Il faudrait donc conclure : « [C1] puisque [R2] ». Nous maintenons le « parce que » employé par M.

Mais nous allons voir que cette inférence (d), telle que M l'a exposée, à la fois exprime un aspect de la vérité, et a pour effet de voiler ce qu'elle ne montre pas de la vérité.

52. IL FAUT EN EFFET PRÉCISER QUELLES SONT LES MODALITÉS [A OU C] DES PROPOSITIONS QUI INTERVIENNENT EN (d), TELLE QUE M L'A FORMULÉE.

— La proposition [R2] mentionne une errance ; elle ne peut donc être entendue par un croyant que selon l'acception C. Il en est de même pour [C2]. D'ailleurs la proposition : « [C2] *parce que* [R2] », n'est rien autre que (c) ; et, comme on l'a vu (331), (c) ne peut être entendue que selon la modalité C.

— La proposition [C1] est le *medium* du syllogisme (d).

Elle figure, comme il se doit, dans la mineure et dans la conclusion. Elle devrait évidemment y avoir la même modalité. Tandis que, selon l'exposé de M, il faut lui attribuer : dans la mineure, la modalité C ; dans la conclusion, la modalité A.

D'une part en effet, la mineure n'est vraie que si [C1], qui est censée découler de [C2], a la même modalité que [C2], à savoir C : puisque, dans la majeure, [C2] découle de [R2] qui a la modalité C. [C1] C signifie : « L'ensemble des propositions affirmées par le concile Vatican II » ; et non pas : « Le concile Vatican II en tant que fait ecclésial ». Si, dans l'inférence (d), on donne à [C1] la même modalité C qu'à toutes les autres propositions, l'inférence est correcte. Mais elle se réduit à un truisme, celui que d'ailleurs exprime (c) : « L'ensemble des propositions affirmées par Vatican II ne jouit pas de la note d'infailibilité, puisque certaines de ces propositions sont erronées ». C'est-à-dire que, EN FAIT, Vatican II n'est pas infailible. N'importe qui, *et même G*, l'admet.

D'autre part, eu égard à l'utilisation qu'en fait M contre la thèse de G, [C1] est, dans la conclusion de (d), signifiée selon la modalité A.

La locution : « le concile Vatican II », désigne en effet un « *fait ecclésial* ». Tous les évêques de la chrétienté ont été convoqués, et réunis en concile, par les deux papes Jean XXIII et Paul VI. Les

déterminations qui ont été prises par ce concile sont diverses par les objets qui les spécifient et par les motifs qui les inspirent ; mais elles ont, quant à l'origine, la même qualification : elles proviennent du concile Vatican II, et elles en ont l'« autorité » [d'ailleurs différenciée, cf. (61)]. Cette qualification leur échoit à toutes et à chacune *a priori*, indépendamment d'autres qualifications, particulières, qui ressortissent à d'autres points de vue.

Cette désignation de tel concile comme « fait ecclésial » présente deux caractères.

D'une part, elle résulte de l'assentiment qui est propre aux croyants dont l'ensemble constitue l'Eglise militante. Les non-croyants peuvent considérer ce même concile comme étant un fait religieux plus ou moins important, non comme un « fait ecclésial » auquel ils adhèrent spontanément, par le dedans. C'est ce que nous exprimons en disant que la locution : « le concile Vatican II » *est et doit être prise* par le croyant selon l'acception A.

D'autre part, toute attribution faite au concile *comme tel*, doit être faite au point de vue selon lequel subsiste le concile *comme tel*, c'est-à-dire selon cette même acception A. Telle est l'attribution affirmée par la proposition [C1], telle que la formule M ; cette proposition concerne : « le concile Vatican II », c'est-à-dire ce concile *comme tel*, ce concile en tant que concile, et pas seulement l'ensemble des propositions qu'il a affirmées. La proposition [C1], telle que la formule M et telle qu'il en fait usage, doit donc être entendue selon l'acception A. Et c'est, nous le répétons, la proposition [C1] A dont M a besoin pour réfuter apparemment la thèse de G.

### 53. L'INFÉRENCE (d), TELLE QUE M LA PROPOSE, EST INEXISTANTE COMME INFÉRENCE.

C'est-à-dire qu'elle affirme comme étant prouvée une conclusion qui ne l'est pas.

Cela résulte des explications qu'on vient de donner (52). Contrairement à la norme fondamentale de l'épistémologie rigoureuse, (d) associe deux « *modus significandi* » différents, et prétend indûment faire passer de C à A. En effet, selon les explications données par M,

« [C] parce que [R] » prétend faire passer de : « [R], enseignements erronés de Vatican II », ce qui ne peut relever que de C, à : « [C], concile Vatican II comme concile, en tant que fait ecclésial », ce qui relève de A.

On peut également exprimer cette dualité en disant que (d), telle que l'expose M, est composite. « [C] parce que [R] » amalgame en fait les deux inférences : (d1) « [C1] parce que [R1] », (d2) « [C2] parce que [R2] », en retenant le terme [C1] A de la première dont M a besoin, et le point de départ [R2] C de la seconde qui seul est établi. Or, si on part de [R2] dont la modalité est C, on ne peut aboutir qu'à [C2] C ou à [C1] C. Si on veut établir [C1] A, il faut partir de [R1] dont la modalité est A.

C'est falsifier le véritable *modus significandi* de la proposition [C1] telle que celle-ci est libellée et utilisée par M, que de lui donner *seulement* la modalité C en la faisant découler de [C2] et de [R2]. En vue de déterminer quelle est la qualification : « vrai ou faux », de [C1], il faut référer celle-ci au concile Vatican II en tant que celui-ci est censé s'intégrer dans la Tradition de l'Eglise, et pas seulement en tant que ce concile se trouve sublimé en un ensemble de propositions. C'est-à-dire, répétons-le, que pour déterminer quelle est la qualification : « vrai ou faux », de la proposition [C1], il faut référer celle-ci *directement* à [R1], et pas seulement à [R2] par la *médiation* de [C2] ; il faut envisager l'acception A, et pas seulement l'acception C.

Ces observations ne font d'ailleurs que répéter sous une autre forme ce que nous avons ci-dessus (51) précisé. L'inférence (d) étant explicitée sous la forme d'un syllogisme, elle se trouve dédoublée et pour autant composée, du fait que la proposition [C1], qui y joue le rôle de *medium*, a la modalité C dans la mineure, et la modalité A dans la conclusion.

54. DE LA RÉSUITE, ENFIN, QU'IL Y A UN SOPHISME « NICHÉ » DANS LA PROPOSITION-ARGUMENT (d) TELLE QUE M LA FORMULE.

Sophisme niché plus précisément dans le *parce que* qui constitue pour ainsi dire l'âme noétique de cette inférence.

541. Voilà ce qu'il reste à expliquer, pour achever, non sans labeur ! de « dénicher » le sophisme que M voudrait tout bonnement « faire passer » comme étant un truisme.

Un sophisme est, nous le répétons, un raisonnement apparemment vrai, qui induit en erreur, quoi qu'il en soit de l'intention de l'auteur. Que M, par son propre sophisme, non seulement trompe, mais se trouve trompé ? nous nous abstenons d'en juger. Ce que nous devons dévoiler, c'est que l'inférence (d) enclôt un sophisme, parce qu'elle en présente les deux caractères.

542. Que tout d'abord l'inférence (d), telle que l'expose M, soit présentée par M comme ayant l'apparence du vrai, c'est comme nous l'avons vu manifeste ; attendu que, s'il s'agit de prouver, M assimile (d) à (c).

Et il commente, comme nous l'avons noté : « au demeurant, ces considérations de logique sont bien inutiles, car personne ne songe à nier que de la constatation d'une erreur, on peut légitimement conclure à la non-infaillibilité de celui qui l'a proférée » (M 25). L'inférence (c) est un *truisme*, parce que toutes les données en ont, comme il se doit, la même acception, savoir C. Et (d) paraît être vraie si, en vue d'en faire ressortir la pseudo-évidence, on l'assimile à (c). En réalité il y a là une erreur, sinon une tromperie ; car on ne peut assimiler l'une à l'autre les deux propositions (c) et (d), attendu que le *modus significandi* des termes est, comme il se doit, univoque pour (c), tandis qu'il ne l'est pas pour (d). Ainsi, le premier caractère du sophisme est, en l'occurrence, effectivement réalisé : (d) paraît être vraie, et même évidente. La raison en est que, s'il s'agit de prouver (d), M l'assimile indûment et faussement à (c).

543. Que l'inférence (d), et notamment le *parce que*, induise en erreur, ce qui constitue le caractère propre du sophisme, cela résulte d'un enchaînement dont nous pouvons maintenant expliciter les trois phases.

<sup>1)</sup> Tout d'abord, (d) amalgame en fait deux *modus significandi* différents. Car ce qui est prouvé c'est : « [C2] C parce que [R2] C » ; ou bien : « [C1] C parce que [R2] C ». Tandis que, dans la conclusion de (d) telle que l'entend M, [C1] a la modalité A. Et le « parce que » de (d) : « [C] parce que [R] », ne porte la conclusion [C1],

qu'à la condition d'être prolongé sémantiquement par le « puisque », qui fait passer de [C2] à [C1]. Jusque là, point d'erreur. Mais le sophisme, d'où l'erreur va procéder, est là, « niché » dans le « parce que — puisque », du fait que celui-ci rend possible en fait de confondre entre eux deux *modus significandi* différents, savoir A et C, et de « passer » de l'un à l'autre.

2) L'erreur s'infiltre subtilement, à la faveur d'une prétérition qui concerne, non telle ou telle proposition, mais bien *la manière de prouver* la conclusion [C1].

Cette conclusion, telle que M l'exprime, ressortit au point de vue A. Donc, *primordialement, elle doit être établie en se plaçant au point de vue A*. Il est légitime d'examiner également [C1], en se plaçant au point de vue C (« [C2] *parce que* [R2] ») ; et en passant ensuite, par le « puisque », de [C2] C à [C1] C (mais non à [C1] A). Et telle est l'inférence (d) entendue correctement. Elle se réduit en fait au truisme (c).

Mais s'il est légitime d'atteindre [C1] C par la médiation de [C2], et en conservant la même modalité C, il est illégitime, et *il est faux* [là commence l'erreur... et le sophisme] de prétendre que, ou pratiquement de *faire comme si*, [C1] *ne devait pas être prouvée directement* au point de vue A et donc à partir de [R1]. C'est en droit que [C1] doit être atteinte *primordialement* de cette façon ; c'est-à-dire dans la lumière de la Foi, sans qu'intervienne réflexivement le jeu de la raison. L'erreur pratique, qui inaugure l'errance enclose dans le sophisme, consiste donc dans la prétérition de ce qui devrait être explicitement affirmé, à savoir l'existence d'un rapport *direct* entre [R1] et [C1], au point de vue A.

Ainsi, la proposition-inférence (d) ne présenterait pas d'errance, et se réduirait au truisme (c), si la conclusion en était [C1] C. Mais (d) s'accompagne en fait, dans la démarche de M, d'une prétérition qui entraîne une erreur, parce que la conclusion [C1] de (d) doit *en droit* être atteinte, non seulement par [C2], mais *d'abord directement*.

3) L'erreur, cette fois déclarée, ou si l'on peut dire la consommation du sophisme, vient de ce que le lecteur de M, et peut-être M lui-même, s'il est pris à son propre sophisme, suppléent... implicitement à

l'omission du rapport direct entre [R1] et [C1]. Pour conclure en se plaçant au point de vue A, ce qui a lieu effectivement puisque la conclusion (d), telle que l'entend M, est [C1] A, l'esprit entend, spontanément, partir de prémisses qui soient entendues selon la même lumière que la conclusion [C1] A. Concluant selon la modalité A, l'esprit restitue une inférence entendue selon cette même modalité A. Et comme cette restitution demeure implicite, l'esprit l'accomplit, en fait, en transposant selon le point de vue A la proposition : « [C] parce que [R] », laquelle n'est justifiée, rationnellement, que selon le point de vue C. Et l'esprit, *en conservant la même « forme mentale »*, savoir : « [C] parce que [R] », passe subrepticement, par un changement de « lumière » dont il n'a pas conscience, de l'affirmation : « [C1] C parce que [R2] » qui est vraie, Vatican II n'est pas infaillible EN FAIT, à l'affirmation : « [C1] parce que [R1] », c'est-à-dire (d1) (Vatican II, EN DROIT, n'est pas infaillible) ; laquelle est fausse, ainsi que nous le montrerons ci-dessous (63, 64). Mais pour que l'esprit pût reconnaître (d1) comme étant fausse, il faudrait qu'il prit acte du point de vue A, et de l'irréductible différence entre les deux points de vue A et C.

La troisième phase, et la « consommation » du « sophisme » ramène donc à la première. L'errance en laquelle induit le « sophisme » est rendue possible, voire même difficilement évitable, par une altération de la véritable lumière. Le fulgurant éclat de l'évidence rationnelle éclipse en fait la Lumière de la très sainte Foi, et prive l'intelligence cependant croyante d'en ressentir, au plus intime d'elle-même, l'inexorable exigence. Insistons sur ce dernier point ; il récapitule l'argument que nous venons de développer.

55. LA FOI DÉTECTE LE SOPHISME DANS LEQUEL S'ENFERME LA RAISON  
CAPABLE DE TRUISME.

551. *L'erreur ne s'introduit, et surtout ne peut subsister, qu'en paraissant être la vérité.*

Trois viciosités capitales sont à l'origine de l'erreur. La première est concomitante à toute erreur, et c'est la confusion. Les deux autres viciosités sont convertibles entre elles, et se correspondent comme l'extension et la compréhension : soit prendre la partie pour le tout, soit poser comme étant premier ce qui en réalité est second. Ces

trois viciosités peuvent se trouver conjuguées, lorsque les entités sur lesquelles portent l'errance sont, non des propositions, mais des « manières de signifier ». C'est, en l'occurrence, ce qui se produit, à propos de l'argument proposé par M, argument que l'on pourrait appeler le sophisme de l'infailibilité.

Un Concile œcuménique peut être envisagé, pour le moins, de deux manières différentes. Au point de vue de la Foi, un tel Concile est une éminente manifestation de vie dans l'Eglise, épouse du Christ, qui tient de son Chef l'unité et la sainteté. Au point de vue de la raison, le même concile se présente comme un ensemble de propositions. La raison est subalternée à la Foi, et peut être, par celle-ci, assumée. L'inverse n'est pas vrai. On peut donc, en vue de déterminer les qualifications qui appartiennent à tel Concile, adopter l'une ou l'autre des deux perspectives entre elles opposées.

552. *La première perspective consiste à poser comme étant premier, comme il se doit, le point de vue de la Foi ; dans ces conditions, on peut ensuite, a posteriori, se placer à celui de la raison.*

Dans cette perspective, l'inerrance est donnée dans l'infailibilité ; il y a préséance, *absolument*, de celle-ci sur celle-là. C'est la proposition (a) entendue selon l'acception A. Dans cette perspective, il est exclu de révoquer en doute l'inerrance, fût-ce au titre d'une hypothèse dont on examinerait les conséquences. C'est-à-dire que la proposition (c), entendue selon l'acception A est exclue ; et cela, sous peine d'anathème (Vatican I. *De Fide*, can. 6). Faire état de l'inerrance, en vue d'inférer quoi que ce soit de l'infailibilité est, au point de vue de la Foi, un *non-sens* ; étant donné qu'à ce point de vue, c'est de l'infailibilité que découle l'inerrance. C'est ce qu'a exposé G, en le confirmant par l'observation (G 88, 89).

Dans cette perspective, la lumière de la Foi étant posée, elle se trouve qualitativement distinguée de celle de la raison. La lumière de la Foi est première par rapport à celle de la raison ; elle montre, en Sagesse, les conséquences que peut inférer la raison. Par quoi se trouvent écartées *a priori* les trois viciosités capitales qui, nous venons de l'observer, sont en général à l'origine de l'errance.

553. *La seconde perspective consiste à accorder la préséance, et par suite en fait l'exclusive au point de vue de la raison.*

Est-ce possible ? C'est du moins ce que l'on tente de faire, quand on prétend répondre à la question de savoir si telle qualification appartient à un Concile, en affirmant une chose que « personne ne songe à nier » (M 25). Ce que « personne ne songe à nier » relève, non de la Foi, mais de la raison. Peut-on, par la raison *exclusivement*, déterminer *adéquatement* quelle est la qualification dont l'attribution doit être faite à tel Concile qui est un fait ecclésial ? Non, *a priori*, cela est évidemment impossible. Le signe en est, *a posteriori*, que M confond un sous-espace sophistiquant avec l'atmosphère intelligible qui est propre au croyant. Cette confusion de lumière se trouve en fait hypothéquée des trois viciosités capitales qui sont ordinairement à l'origine de l'errance, et par suite du sophisme lorsque celle-ci se présente avec les dehors du vrai.

Faire en effet état de l'inerrance, ou de la non-inerrance, pour affirmer quoi que ce soit concernant l'infailibilité, en particulier affirmer la proposition (c) que « personne [et pas même G] ne songe à nier », c'est au point de vue de la Foi, poser en premier ce qui en réalité est dérivé. Et c'est présenter un ordre faussé parce qu'inversé, comme étant le vrai ; attendu que cet ordre, faussé au point de vue de la Foi, peut être effectivement celui de la raison. Et telle est la première forme, dénoncée en G 88-89, du sophisme « niché » dans la proposition (d).

La même prise de position, à savoir de faire état de l'inerrance ou de la non-inerrance en vue de conclure *sans appel* quoi que ce soit concernant l'infailibilité, entraîne *ipso facto* de se placer au point de vue selon lequel cette prise de position peut être cohérente avec la vérité ; et ce point de vue est celui de la raison. Et comme, en fait, M énonce sa conclusion, non seulement comme étant vraie mais comme étant *toute* la vérité, M signifie ainsi expressément qu'il n'y aurait pas à se placer à un point de vue autre que celui de la raison. C'est donc, en fait, prendre la partie, c'est-à-dire la lumière de la raison, pour le tout, c'est-à-dire la Lumière qui est celle de la Foi assumant celle de la raison. Et de là vient que M affirme ce *qui est vrai en fait a posteriori* au point de vue de la raison, comme étant également *vrai en droit a priori*, au point de vue de la Foi. Et telle est la seconde forme du sophisme « niché » dans la proposition (d).

Enfin, cette fallacieuse primordialité, et en fait ce totalitarisme auto-suffisant accordé à la raison, entraîne, entre ces deux « lumières », une confusion, et pour la démarche d'ensemble une contradiction, celle-ci étant d'ailleurs voilée par celle-là. Expliquons-le brièvement. « La non-inerrance entraîne la non-infaillibilité ». « Voilà certes un beau truisme » (G 91). Mais ce truisme, qui est la proposition (c), n'est pas la proposition (d) [c'est-à-dire la thèse de M]. Pour établir (d) à partir de (c), il faut passer de la « non-inerrance » en général [acception C, en (c)] à la « non-inerrance » concrètement affirmée pour le concile Vatican II [acception A, en (d)]. Or, comment connaît-on la « non-inerrance » de Vatican II ? Evidemment par l'inerrance de l'Encyclique *Quanta cura*. Evidemment ? Oui, « évidemment », pour un croyant. Car, pour un non-croyant, *Quanta cura* et Vatican II soutiennent entre eux l'opposition de contradiction... et c'est tout. Le non-croyant affirme donc que l'un des deux est vrai, et l'autre faux ; mais où sont l'errance, l'inerrance et la non-inerrance ? L'incroyant n'en peut rien savoir. Donc pour appliquer le truisme (c), et en déduire la proposition (d), il faut, implicitement mais inéluctablement, affirmer l'inerrance de *Quanta cura*. Et comment est-on assuré que *Quanta cura* jouit de l'inerrance ? C'est parce que d'abord on est assuré, dans la lumière de la Foi, que *Quanta cura* jouit de l'infaillibilité.

Ainsi, en réalité quoiqu'implicitement, l'inférence proposée par M présuppose la vérité que la Foi exige d'affirmer, à savoir que l'inerrance découle de l'infaillibilité. En sorte qu'en réalité, cette inférence qui consiste à passer de ce qui concerne l'inerrance à ce qui concerne l'infaillibilité est en contradiction avec ce qui en est expressément le présupposé. Cependant, cette contradiction d'ordre sémantique n'apparaît pas, parce que la raison assumant en fait le rôle primordial qui *de soi* revient à la Foi, le présupposé que celle-ci exigerait d'explicitier et de mettre en œuvre demeure informulé. C'est donc en confondant, au moins quant au rôle qu'elles jouent en droit dans l'inférence (d), la lumière de la Foi et celle de la raison, que M évite apparemment la contradiction. Et telle est la troisième forme, proprement sémantique, du sophisme qui est « niché » dans la proposition (d). L'errance, qui est en général l'enjeu du sophisme, est ici la contradiction dont il vient d'être question. Cette errance se présente sous l'apparence du vrai, en ce sens que la lumière dans

laquelle il faudrait voir et éviter la contradiction, demeure en réalité non actée bien qu'elle paraisse l'être en celle de la raison : « *diminuta est veritas fidei in veritate rationis* ».

Ayant ainsi décelé le sophisme qui est « niché » dans la proposition (d), nous devons, en terminant, mettre en évidence la vérité que nous avons ci-dessus affirmée, à savoir que (d1) est fausse ; vérité que ce sophisme a pour effet de voiler.

## 6. LA VERITE DONT LA PRETERITION REND SOPHISTIQUE L'INFERENCE (d) PROPOSEE PAR M.

Cette vérité est que le concile Vatican II, considéré en droit en tant qu'il *aurait dû être* un fait ecclésial, *aurait dû relever*, au moins pour l'enseignement sur la liberté religieuse, du Magistère infaillible de l'Eglise.

La question que soulève cette affirmation n'est rien moins que celle du Magistère tel que l'entend l'Eglise catholique romaine. Nous nous bornons à rappeler ce qui est strictement indispensable pour notre propos. Nous ne faisons d'ailleurs que reprendre les explications que nous avons données dans les *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 12-16. Nous n'écrivons pas pour ceux qui « préfèrent les ténèbres à la lumière » (Jean, III, 19), parce qu'ils veulent « sauver » Jean-Paul II et Vatican II. Nous allons faire état des distinctions classiques concernant le Magistère. Nous prenons chacune d'elles selon l'acception communément reçue. Nous n'examinons pas ici la question de la cohérence que ces distinctions devraient soutenir entre elles. Nous devons cependant rappeler que s'il est indispensable de distinguer différents aspects du Magistère, il faut primordialement en affirmer l'unité. Le Magistère est, en fait, dans l'Eglise, la condition nécessaire pour que la Foi soit exercée. Le Magistère est, au regard du croyant, la norme de la Foi ; il est, au regard de Dieu, au service de la Foi, il est l'instrument de Celui qui est l'« Auteur de la Foi » (Heb. XII, 2). L'unité a la même origine divine dans l'Eglise, uniment pour la foi et pour le Magistère ; le Magistère est « un », comme « la Foi est une » (Eph. IV, 5).

61. LE CONCILE VATICAN II, SUPPOSÉ QU'IL FÛT VRAIMENT UN CONCILE, FERAIT PARTIE OBJECTIVEMENT, ET EN RÉALITÉ, DU MAGISTÈRE EXTRAORDINAIRE.

Cela résulte de la définition même du Magistère extraordinaire.

Lequel est constitué par tous les évêques *rassemblés*. Encore faut-il préciser que ce rassemblement n'est pas seulement une juxtaposition accidentelle. C'est ce que l'on peut exprimer en utilisant la distinction qui est signifiée par le grec et par le latin. *Omne* et *pan* désignent un ensemble considéré élément par élément. *Totum* et *holon* désignent le même ensemble considéré comme étant un tout, comme ayant une unité propre. Le Magistère extraordinaire est l'ensemble des évêques considérés comme *totum* ; et il n'est tel qu'en vertu du Pape. Or, tous les évêques ont été convoqués et réunis en concile par les deux papes Jean XXIII et Paul VI. Ce concile fait *ipso facto* partie du Magistère extraordinaire, si les papes qui l'ont convoqué sont réellement papes ; réellement, c'est-à-dire dans les conditions où, en réalité, ils l'ont été ou ne l'ont pas été.

62. LA QUALIFICATION DU CONCILE VATICAN II EST CELLE DU MAGISTÈRE SUPRÊME ORDINAIRE.

Et cela parce qu'en a ainsi décidé ce concile lui-même, décision dûment ratifiée par le pape Paul VI le 12 janvier 1966 :

« Etant donné le caractère pastoral du Concile, celui-ci a évité de proclamer selon le mode « extraordinaire » des dogmes affectés de la note d'infailibilité. Cependant, le Concile a attribué à ses enseignements l'autorité du Magistère suprême ordinaire ; lequel est si manifestement authentique qu'il doit être accueilli par tous les fidèles selon les normes qu'a assignées le Concile, compte tenu de la nature et du but de chaque document » (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 15-16, note 8).

Voilà donc une chose invraisemblable, et cependant [apparemment] vraie ; c'est une des nombreuses *incohérences* qui suffisent à montrer que le concile Vatican II est, au sein de l'Eglise, un chancre dont il faut faire l'ablation. PSEUDO-CONCILE QUI APPARTIENT OBJECTIVEMENT AU MAGISTÈRE EXTRAORDINAIRE, ET QUI DÉCLARE DE LUI-MÊME AVOIR LA QUALIFICATION DU MAGISTÈRE SUPRÊME ORDINAIRE. A quelles normes générales convient-il donc de se référer, en vue de

déterminer concrètement quelle est la qualification de tel document ? Celles du Magistère extraordinaire, auxquelles appartient en droit ce concile [supposé véritable] ? Celles du Magistère ordinaire, auxquelles ce concile [supposé véritable] affirme ressortir ? Examinons, pour plus de sécurité, chacun des deux membres de l'alternative.

63. VATICAN II SUPPOSÉ AUTHENTIQUE, MÊME S'IL APPARTIENT AU MAGISTÈRE EXTRAORDINAIRE : SON ENSEIGNEMENT CONCERNANT LA LIBERTÉ RELIGIEUSE RELÈVE DU MAGISTÈRE INFALLIBLE.

Même si on admet que, le concile Vatican II étant supposé authentique, la qualification de ce concile ressortit, comme ce concile lui-même, au Magistère extraordinaire, même dans cette hypothèse *contraire d'ailleurs à l'affirmation du concile*, l'enseignement dudit concile concernant la liberté religieuse relève du Magistère infallible.

Répétons cette même affirmation, pour plus de clarté. *Dato non concesso*, c'est-à-dire « à supposer que premièrement Vatican II soit un véritable concile, que deuxièmement la qualification en ressortisse au Magistère extraordinaire », même dans cette hypothèse, la doctrine concernant la liberté religieuse aurait dû être, *en droit*, promulguée avec la note d'infailibilité.

Les cinq critères, requis et suffisants pour qu'il y ait certitude que le Pontife romain exerce le privilège de l'infailibilité sont en effet les suivants. Le Pape doit : 1) accomplir sa fonction propre ; 2) définir ; 3) en vertu de sa suprême autorité apostolique ; 4) une doctrine concernant la Foi ou les mœurs ; 5) qui doit être tenue par toute l'Eglise.

Or les critères 2) et 4) sont en l'occurrence réalisés [Nous renvoyons aux *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 13]. Quant aux critères 1), 3), 5), ils se trouvent réalisés *ipso facto*, du fait que le pape promulgue *en approuvant un concile œcuménique*. Pour 1) et 3), c'est clair puisqu'approuver le Concile, rendre le Concile participant de sa propre Autorité, cela c'est pour le Pape [supposé authentique], l'acte le plus solennel, l'acte plénier par excellence du Magistère. L'œcuménicité d'un Concile n'en fonde pas directement l'infailibilité. Il n'y a aucune « supériorité des Conciles sur les Papes » [M 26

cherche ici une mauvaise querelle]. Mais le fait que le Pape associe un Concile œcuménique à l'acte de promulgation entraîne *ipso facto* que se trouvent réalisés et manifestés, dans l'acte même, les critères 1), 3), 5), que Vatican I [*Pastor æternus*] a explicités, en visant *in directo* le cas d'une promulgation par le Pape seul.

Cela est vrai même pour le critère 5).

Car la définition promulguée par « Pape et Concile œcuménique » s'impose *ipso facto* à chacun des « pères » du Concile. Or ceux-ci récapitulent : en tant qu'ils doivent eux-mêmes acquiescer à la définition qu'ils promulguent, *toute* l'Eglise enseignée ; en tant qu'ils doivent communiquer ladite définition aux fidèles dont ils sont les pasteurs, *toute* l'Eglise enseignante. L'œcuménicité entraîne que, par l'acte posé, l'Eglise se juge et *s'oblige elle-même* ; cela, évidemment, n'est possible que dans le Christ, car Lui Seul peut réaliser pour Son épouse ce qu'Il est Seul à pouvoir affirmer de Soi-Même : « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai » (Jean VIII, 14).

Le critère 5) se trouve, il est vrai, confirmé dans les schémas des Conciles, par les anathèmes, lesquels sont des excommunications solennelles. Telle doctrine doit évidemment être tenue par toute l'Eglise si, du seul fait qu'on la refuse, on est hors l'Eglise. Il ne faut cependant pas ériger comme étant premier ce qui, en réalité, est subordonné. Ce qui est premier, ce sont les textes des Conciles qui affirment la vérité ; les anathèmes qui condamnent l'erreur ne peuvent être que subordonnés. La prescription, faite à toute l'Eglise, d'adhérer à telle doctrine, est enclose dans l'œcuménicité de l'acte par lequel cette doctrine est promulguée. Les anathèmes n'ont rôle que de confirmation utile ; autrement d'ailleurs, on réduirait aux anathèmes les textes qui, par eux-mêmes, sont certainement promulgués avec la note d'infaillibilité.

M allègue que Vatican II n'obligerait pas les fidèles, du fait que Jean XXIII et Paul VI préconisèrent « d'utiliser le remède de la miséricorde... [ce qui est] exactement le contraire des *anathema sit* ». (M 24, fin de la page). Mais cette allégation repose sur une confusion. Il y a, d'une part, l'obligation ; et, d'autre part, les sanctions portées contre quiconque manque à cette obligation. Que l'autorité s'abstienne de fulminer les sanctions, n'implique nullement

qu'elle renonce à prescrire l'obligation. Un père ne donnerait-il un ordre véritable *que* s'il y associe une éventuelle punition ? L'Eglise cesserait-elle, parce qu'elle use de miséricorde, de se manifester comme étant infaillible ? *Pastor æternus* n'affirme nullement que « prescrire à toute l'Eglise » doive s'accompagner de sanctions. Le supposer n'est qu'une « pieuse » mais fantaisiste aberration, par laquelle on vise à sécuriser le désir de « sauver » Jean-Paul II et Vatican II sous le couvert du Droit Canon.

Ajoutons enfin que la prescription faite à *tous* les fidèles figure explicitement dans le texte de Paul VI que nous avons cité :

« ...le Magistère suprême ordinaire est si manifestement authentique qu'il doit être accueilli par tous les fidèles... ».

Et, en ce qui concerne la liberté religieuse, la volonté expresse d'obliger toute l'Eglise a été confirmée par les faits. C'est par application de cette doctrine que le catholicisme a cessé d'être religion d'état, en Espagne et en Suisse. Réaliser les conséquences d'une doctrine dans les cas où celle-ci n'était pas encore appliquée, c'est, de la part de l'autorité, signifier *a fortiori* que cette doctrine doit être tenue par tous comme étant la vérité.

#### 64. VATICAN II SUPPOSÉ APPARTENIR AU MAGISTÈRE ORDINAIRE, SA DOCTRINE CONCERNANT LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DEVRAIT AVOIR LA NOTE D'INFAILLIBILITÉ.

Si on admet, conformément à la déclaration officielle de Vatican II, que la qualification des documents émanant de ce concile ressortit au Magistère ordinaire, la doctrine concernant la liberté religieuse aurait dû être promulguée, supposé que ce concile fût authentique, avec la note d'infaillibilité.

Le critère de l'infaillibilité pour le Magistère ordinaire, *n'est pas*, comme l'affirme M (25), le critère bien connu énoncé par S. Vincent de Lérins : « par tous, toujours, partout ». Nous renvoyons sur ce point aux pertinentes observations de M. l'Abbé Lucien (p. 2 et *Cahiers de Cassiciacum*, Suppl. N° 5, pp. 13-19). Et nous maintenons que l'application de ce critère, même considéré seulement comme étant suffisant et non pas nécessaire, ne va pas sans difficulté. Car

si on ne le précise pas par une autre clause, ce critère en extension demeure ouvert sur l'*indéfini*. Le « toujours » concerne *en droit* aussi bien l'avenir que le passé (G 89). Et, *en fait*, à quel moment de l'histoire pourra-t-on affirmer avec certitude que la conformité avec le passé déjà révolu *suffit*, et que dans l'avenir elle ne sera jamais démentie ? Appliqué au temps de l'arianisme, ce critère eût conduit à conclure que la métaphysique du Verbe incarné n'était pas tenue par l'Eglise avec la note d'infailibilité. Si, à telle époque, la majorité, dans l'Eglise, diverge, sur tel point, d'avec le passé, il s'ensuit, d'après le critère trop sommairement appliqué, que, sur ce même point, il n'y a jamais eu, même dans le passé, infailibilité.

Si donc on n'assigne pas une autre clause, permettant de discerner, dans le passé, ce qui est définitif de ce qui ne l'est pas, le présent et le passé [et le futur] sont à parité. Il est dès lors aussi légitime de juger le passé par le présent, que le présent par le passé. Cette difficulté n'est pas insurmontable ; mais elle est si réelle que la plupart des auteurs, distinguent *verbalement* l'infailible-extraordinaire et l'infailible-ordinaire, bien qu'en réalité ils subordonnent si radicalement le second au premier, qu'ils échouent à en assigner l'originalité. Nous n'entendons pas procéder, ici, à l'examen de cette question considérée en sa généralité. Aussi bien, l'existence d'une clause déterminante se trouve-t-elle assurée dans les cas semblables à celui que nous avons à examiner.

Il est en effet assuré que « le Magistère ordinaire universel » est infailible, lorsque celui-ci reprend une doctrine qui a déjà été imposée à l'assentiment de la Foi. Car l'infailibilité appartient alors à tout croyant, en vertu même de l'inerrance qui est propre à la Foi théologale ; elle appartient donc *a fortiori* au Magistère, puisque celui-ci est divinement ordonné à normer l'exercice de la Foi.

Or, d'une part, Vatican II, supposé authentique, et supposé véridique quant à la déclaration qu'il fait de sa propre qualification, fait partie du « Magistère ordinaire universel » ; lequel est, de soi, norme de la Foi et pour autant infailible (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 14-15).

D'autre part, la doctrine concernant la liberté religieuse a été imposée solennellement par Pie IX à l'assentiment de toute l'Eglise, par l'Encyclique *Quanta cura* récapitulant le *Syllabus*. Ainsi que nous

l'avons observé (*ibid.*), si, dans ces conditions, le Magistère ordinaire de l'Eglise n'était pas *en droit* infaillible, il ne le serait jamais. Si ces conditions sont réalisées, les fidèles ont, *en tant que croyants et de par Dieu*, le droit strict d'être assurés qu'ils reçoivent, du Magistère, la Vérité. Un acte du Magistère ordinaire universel qui trompe les fidèles est incompatible avec la *nature* de ce Magistère. Un tel acte ne peut pas être d'« Eglise », L'« autorité » qui pose un tel acte ne peut pas être d'« Eglise ». On ne peut évidemment le conclure que si, comme il se doit, on considère un concile œcuménique comme étant primordialement et par nature un fait ecclésial, et pas seulement un ensemble de propositions (Cf. 56).

Nous faisons observer, en passant, au R.P. Philibert de Saint Didier, qu'il va « de l'inexactitude à l'erreur » et même à la diffamation, en nous imputant cette surprenante affirmation : « Tout document relevant du Magistère ordinaire d'un vrai pape ne peut pas comporter d'erreur » (*La Pensée catholique*, N° 184, janvier-février 1980, p. 54). La stricte honnêteté requiert de citer les auteurs que l'on critique. Cette reconstitution fantaisiste confirme, une fois de plus, que tous les auteurs inspirés par le désir de « sauver » Vatican II, sont acculés à employer des procédés pour le moins douteux.

M.L. GUÉRARD DES LAURIERS, o.p.



## INEXACTITUDES ET ERREURS

Le P. Philibert de Saint-Didier examine, sous le titre « Ira-t-on de l'inexactitude à l'erreur ? » (*Pensée Catholique*, N° 184, janv.-fév. 1980, pp. 54-56), notre article : « La situation de Paul VI devant la doctrine catholique » (*Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, pp. 3-10).

Examen rapide et inattentif, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il manque du minimum de sérieux requis en ces matières.

Le P. Philibert renvoie au N° 2 des *Cahiers de Cassiciacum*, alors que l'article qu'il critique a été publié seulement dans le supplément au N° 2. Il parle au conditionnel de faits dont n'importe qui peut vérifier la vérité, insinuant ainsi la méfiance à notre égard dans l'esprit de ses lecteurs. Il examine l'article de l'abbé Lucien, qui n'est qu'un bref complément, mais ignore complètement la thèse du P. Guérard des Lauriers. Ces quelques repères situent le niveau de l'intervention du P. Philibert.

Nous serons pourtant attentif à ses remarques, et nous allons suivre les critiques qu'il présente successivement contre les deux arguments que nous avons développés.

### 1. L'ARGUMENT FONDÉ SUR LA DÉCLARATION CONCILIAIRE *Dignitatis humanae personae* (DÉCLARATION SUR LA LIBERTÉ RELIGIEUSE).

a) « Aussi n'est-ce que le raisonnement que je veux m'appliquer à contrôler.

Pour le tirer au clair je pense qu'on peut l'exprimer ainsi :

Tout document relevant du Magistère ordinaire d'un vrai pape ne peut pas comporter d'erreur. Or la déclaration « *dignitatis humanae personae* » de Vatican II, publiée le 7 décembre 1965 par Paul VI, comporte une erreur dogmatique. Donc il appert qu'à ce moment-là Paul VI n'était plus vraiment pape ».

(P. Philibert, *op. cit.* p. 54.)

Mais non.

Notre « majeure » n'est point du tout celle que prétend le P. Philibert, qui serait bien embarrassé pour justifier son assertion en citant notre texte.

Comme tout lecteur de notre article peut le voir, nous ne parlons pas du Magistère ordinaire *du pape seul*, mais du Magistère ordinaire *universel* (c'est-à-dire de l'ensemble des évêques unis et subordonnés au pape).

Et nous ne parlons pas de « tout » enseignement du Magistère ordinaire universel, mais d'un enseignement qui prétend se fonder sur le donné révélé ; et, en outre, d'un enseignement qui revient sur un point déjà fixé par l'Eglise.

Le P. Philibert a parfaitement le droit de critiquer. Mais non celui d'attribuer à un auteur autre chose que ce qu'il dit. Que notre censeur se donne au moins la peine de lire !

Cette première critique du Révérend Père passe donc à côté du sujet, et par le fait même est nulle et non avenue. Relevons toutefois, sur cette question, une affirmation énorme de notre critique. Celui-ci affirme (*op. cit.* p. 55) :

« L'infaillibilité n'interviendrait nécessairement que si le Pape en [« en », c'est-à-dire : un texte voté par la majorité du Concile] faisait une définition conciliaire. »

Ainsi, pour que l'infaillibilité soit engagée, il faudrait qu'il y ait une « définition », c'est-à-dire un acte du Magistère extraordinaire. Le P. Philibert admet-il l'infaillibilité du Magistère ordinaire universel, implicitement définie à Vatican I (Denz. 1792) ? Il est urgent qu'il s'explique là-dessus.

Répétons ce que nous avons déjà exposé : un Concile œcuménique, par définition, est une manifestation du Magistère universel de l'Eglise ; et même, de soi, du Magistère universel extraordinaire. Celui-ci n'a pas voulu promulguer des dogmes selon le mode « extraordinaire ». Passons. Il n'en reste pas moins le Magistère ordinaire suprême. (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 15-16, note 8). Ce Magistère, même ordinaire, est infaillible lorsqu'il présente un ensei-

gnement comme révélé. Telle est l'affirmation minimale de la foi, implicitement définie à Vatican I.

Nous attendons les rectifications du P. Philibert.

b) Le P. Philibert expose également une objection concernant le texte même de Vatican II. A vrai dire, il est difficile de saisir exactement le but de sa critique.

Quoi qu'il en soit, nous profitons de l'occasion pour préciser encore plus explicitement l'erreur de Vatican II. Cela servira en même temps de réponse à un certain Docteur Emily, d'Auxerre, qui vient de se découvrir une vocation de théologien et qui répand de-ci de-là une prose tapageuse où il manifeste surtout son incapacité à comprendre le texte le plus élémentaire. Mais il fait cela, comme c'est l'habitude chez ce genre de personne, en injuriant ceux qu'il combat.

Voici d'abord, à nouveau, le texte de Vatican II (*Concile œcuménique Vatican II*, Documents conciliaires, T. 3, Editions du Centurion ; pp. 353-354). Pour la facilité de la discussion, nous distinguons quatre phrases. Elles forment une suite continue :

(1) « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse.

(2) Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience *ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience*, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres.

[C'est nous qui avons souligné le point litigieux.]

(3) Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même.

(4) Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. »

Ce texte est on ne peut plus clair. (1) affirme l'existence du droit. (2) définit la liberté religieuse qui est (selon Vatican II) un droit. (3) affirme le fondement de ce droit ainsi précisé et défini.

Lorsque le P. Philibert déclare (*op. cit.* p. 55) : « je reconnais que cette affirmation [il s'agit de (3)] est précédée d'un contexte malheureux [il s'agit de (2)] » il se moque du monde. Le « contexte malheureux », c'est la définition de la liberté dont le Concile prétend qu'elle est un droit fondé sur la Révélation !

Reprenons donc la critique.

La liberté religieuse étant définie comme elle l'est en (2), Pie IX a condamné l'affirmation selon laquelle elle serait un droit. Vatican II, au contraire, non seulement affirme qu'elle est un droit, mais il affirme que ce droit a son fondement dans le donné révélé. « La dignité de la personne humaine telle que l'a fait connaître la parole de Dieu » : voilà le donné révélé. Et Vatican II affirme que le « droit à la liberté religieuse » [celui que Pie IX a condamné] est fondé sur ce donné révélé.

Selon Vatican II, le fondement de ce « droit » est révélé, et donc le « droit » lui-même est connu dans la lumière révélatrice : il est implicitement révélé. (Il existe en effet entre un droit et son fondement un lien nécessaire et *a priori*, comme entre l'effet formel et sa cause propre.)

Nous répétons donc, en précisant : Vatican II présente comme étant révélé (implicitement) un droit qui a été rejeté par le Magistère ordinaire de l'Eglise et infailliblement condamné par Pie IX.

Que ceux qui ne sont pas d'accord présentent leur analyse des textes et une argumentation sérieuse, mais qu'ils cessent de traiter une matière si grave avec une légèreté qui deviendrait vite gravement coupable.

Notons enfin que Vatican II déclare encore, au § 9 du même document (Edition du Centurion, p. 362) :

« Ce que ce Concile du Vatican déclare sur le droit de l'homme à la liberté religieuse a pour fondement la dignité de la personne dont, au cours des temps, l'expérience a manifesté toujours plus pleinement les exigences. Qui plus est, *cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles.* »

[C'est nous qui soulignons].

## 2. L'ARGUMENT FONDÉ SUR LA PROMULGATION DU N.O.M.

« On tire un autre argument du fait que le Synode de Pistoie a été condamné pour avoir soutenu que la discipline ecclésiastique peut tourner au détriment des âmes. »

(P. Philibert, p. 55.)

« J'ai le droit de demander... qu'on me fournisse la preuve que Paul VI a fait de cet Ordo, clairement, à tous les fidèles, une obligation de conscience comme exigence absolue de la morale catholique. Ces conditions sont requises pour que joue l'infaillibilité de l'Eglise en matière de morale. »

(*ibid.* p. 56.)

Et nous, nous sommes en droit de demander si le P. Philibert admet la condamnation portée par Pie VI contre le synode de Pistoie. Il semble que oui, d'après la première citation que nous avons faite. Mais lorsqu'il s'agit d'appliquer au n.o.m. et à Paul VI, tout change. Et le P. Philibert réclame des conditions qui ne sont nullement demandées par Pie VI.

Là encore, reprenons les textes.

« *Præscriptio Synodi de ordine rerum tractandarum in collationibus, quæ posteaquam præmisit, « in quolibet articulo distinguendum id, quod pertinet ad fidem et ad essentiam religionis, ab eo, quod est proprium disciplinæ, subiungit, in hac ipsa (disciplina) distinguendum, quod est necessarium aut utile ad retinendos in spiritu fideles, ab eo, quod est inutile aut onerosius quam libertas filiorum novi fœderis patiatur, magis vero ab eo, quod est periculosum aut noxium, utpote inducens ad superstitionem et materialismum » ; quatenus pro generalitate verborum comprehendat et præscripto examini subiciat etiam disciplinam ab Ecclesia constitutam et probatam, quasi Ecclesia, quæ Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum : — falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, piarum aurium offensiva, Ecclesiæ ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, iniuriosa, ad minus erronea. »*

[Nous avons donné la traduction des parties principales : *Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, p. 5 et note 6.]

Observons d'abord que selon la division introduite par le synode de Pistoie, le mot *disciplina* se distingue de ce qui concerne « la foi et l'essence de la religion ».

Il convient donc de lui conserver son sens général : principe de conduite, règle de vie, usages. La « *disciplina* » ce sont les règles concrètes qui norment la pratique.

Cette *disciplina* peut ou non correspondre à une obligation pour tous les fidèles : le texte ne fait pas acception de cette distinction (que l'on songe par exemple à l'approbation d'un ordre religieux : celui-ci, garanti par le Magistère infaillible, n'en devient pas pour autant obligatoire pour tous les fidèles).

En outre, et c'est d'ailleurs un autre aspect de la même précision, le champ d'application de la discipline envisagée n'est pas nécessairement toute l'Eglise. L'extension n'entre pas en ligne de compte dans la condamnation.

Ce qui compte, c'est l'engagement de l'Autorité vis-à-vis de cette *disciplina*. Il s'agit d'une *disciplina* « établie et approuvée » par l'Eglise.

Deux interprétations sont dès lors possibles :

a) Une interprétation rigoureuse de la condamnation :

*disciplina constituta et probata* = discipline qui se trouve en fait établie dans l'Eglise et qui a *ipso facto* l'approbation au moins tacite, latente, de l'Autorité, si celle-ci n'intervient pas.

b) Une interprétation minimale de la condamnation :

Il s'agirait, dans ce cas, d'une discipline établie positivement par l'Autorité, directement ou indirectement, mais avec son concours actif et son jugement favorable positif (*probata*) et explicite.

Nous laissons ouverte cette question. Car, quoi qu'il en soit, c'est-à-dire même si on s'en tient à l'interprétation minimale, il est certain que le n.o.m. est concerné par la doctrine rappelée par Pie VI.

Cet *ordo* est une *disciplina* dangereuse et nuisible : l'analyse le prouve et l'expérience l'a amplement confirmé. Et cette *disciplina* a été promulguée par l'« autorité », et établie avec sa coopération active et militante. Paul VI a témoigné lui-même que le n.o.m. avait été promulgué pour être imposé. (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 97).

Il est donc impossible, conformément à la condamnation portée par Pie VI, que Paul VI, qui a établi et approuvé cet *ordo*, fût vraiment Pape.

Si le P. Philibert veut critiquer cet argument, comme c'est son droit, qu'il le fasse sérieusement. Mais qu'il ne glisse pas subrepticement de l'infailibilité *pratique* qui est ici en question à l'infailibilité théorétique ou doctrinale (qui consisterait à présenter une pratique comme exigence absolue de la morale catholique).

#### CONCLUSION

Nous voyons que le P. Philibert n'a pas entamé d'un pouce les arguments qu'il a examinés. Au contraire, pour tenter de les esquiver, il a dû naviguer de l'inexactitude à l'erreur et, chemin faisant, il a tout simplement rejeté deux affirmations capitales du Magistère concernant l'infailibilité. Nous supposons bien, certes, que ce n'est pas sa vraie pensée. Mais il est urgent qu'il corrige tout cela, et qu'il reprenne l'examen critique de la thèse dans son ensemble. Qu'il la réfute sérieusement, ou, s'il ne le peut, qu'il donne son adhésion.

Abbé Bernard LUCIEN.



## JEAN MADIRAN ET LA THÈSE DE CASSICIACUM

Il semble qu'avec les deux articles parus en avril et en mai dans *Itinéraires* (N° 242, pp. 78-95 ; N° 243, pp. 53-85), Jean Madiran ait livré l'essentiel de sa pensée (si l'on peut dire) sur la thèse du P. Guérard des Lauriers publiée dans les *Cahiers de Cassiciacum*.

Nous n'avons pas l'intention d'épiloguer sur le ton de ces articles, ni sur les attaques personnelles qui en constituent l'essentiel. Les réactions de nombreux lecteurs d'*Itinéraires*, même indifférents ou défavorables à nos positions doctrinales, montrent qu'ils ont su juger à sa juste valeur la polémique de Jean Madiran.

Mais nous devons revenir sur le fond de la question. C'est pour nous un devoir, car nous ne luttons pas pour des *opinions* plus ou moins libres, mais pour des certitudes de foi. Il faudra bien que l'on finisse par en prendre acte.

Deux points essentiels apparaissent après l'intervention de Jean Madiran :

- en dépit de ses affirmations, il n'a rien répondu à la thèse du P. Guérard des Lauriers qui demeure pleinement établie. Elle se trouve même en quelque sorte confirmée par l'inanité de la tentative de Jean Madiran.
- en outre, Jean Madiran n'a rien répondu aux critiques qui pèsent contre sa propre position ; il les a complètement négligées.



Jean Madiran, en quelques mots perdus au cœur d'une longue diatribe, propose la paix (*Itinéraires*, N° 243, p. 72). Nous n'y faisons aucunement obstacle. Nous exposons la doctrine catholique ; nous montrons ce qui est inacceptable doctrinalement dans telle ou telle position. Nous réclamons de ceux qui n'acceptent pas nos vues des *réponses*, des *arguments*, des *explications* qui ne soient pas des déro-

bades. Lorsque des personnes qui ont une grande influence sur les fidèles s'obstinent sur des voies inacceptables, — sans s'expliquer, sans *montrer* que nous sommes dans l'erreur, mais tout simplement en ignorant les rappels de doctrine catholique que nous proposons —, nous sommes obligés d'élever un peu la voix. Ce n'est point là agression injuste ou méchante. Puisse Jean Madiran l'entendre comme nous le disons.

De lui en particulier, nous attendons qu'il aborde enfin avec sérieux l'examen de la thèse du P. Guérard des Lauriers sur la vacance du Siège apostolique. Nous attendons qu'il réponde aux objections qui frappent sa propre position. Nous rappellerons l'essentiel de ces divers points au cours de cet article. Subsidiairement, dans le cadre de la paix que propose Jean Madiran, il serait intéressant qu'il nous explique comment il a pu s'aveugler à ce point sur l'état de la question concernant la base de la preuve du P. Guérard des Lauriers ; et sur d'autres points, que nous signalerons chemin faisant.

\*  
\*\*

## I. — LE CARACTERE TARDIF DE LA THESE.

Selon Jean Madiran, la thèse est *a priori* très improbable en raison de son caractère tardif. C'est le thème de son introduction qui culmine dans un aveu de taille, que nous nous plaisons à enregistrer :

« le plus souvent la thèse [a] été rejetée sans examen »

(Itinéraires, N° 242, p. 79.)

Il nous paraît que la vraie condition de la paix, c'est précisément que la thèse cesse d'être rejetée sans examen. Et, bien sûr, qu'elle ne soit pas maintenant rejetée sur l'examen des boutades de Jean Madiran. [Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, sup. au N° 5, p. 5.]

Quoi qu'il en soit, voici l'affirmation de notre contradicteur :

« J'avance seulement que le caractère très tardif de la thèse la rend, pour le moins, fortement improbable. »

(Itinéraires, N° 243, p. 79.)

Ce « caractère tardif » provoque, selon Jean Madiran, « un sentiment puissant d'in vraisemblance ». Et cette « forte improbabilité » « explique et, dans une certaine mesure, justifie que le plus souvent la thèse ait été rejetée sans examen ».

Jean Madiran expose ainsi une inférence : le caractère tardif de la thèse implique par lui-même qu'elle est très improbable. Et cette curieuse inférence est étayée sur un argument présenté en forme de question (*Itinéraires*, N° 242, p. 79) :

« Peut-on imaginer que Dieu, concernant l'Eglise qu'Il a voulue visible, ait permis une tromperie aussi grave, aussi complète, aussi longue?... »

Nous nions, dans l'ordre :

a) l'inférence : le caractère tardif de la thèse implique son improbabilité.

b) le fait : la thèse est tardive.

c) la valeur de l'argument de soutien : « peut-on imaginer, etc. ».

d) la réalité du fait inclus dans cet argument : l'existence d'une tromperie longue et complète.

\*  
\* \*

a) L'INFÉRENCE : à supposer que la thèse présente un caractère tardif, cela ne lui donne aucun caractère d'improbabilité.

Il n'est en effet pas étonnant que les problèmes posés par une situation aussi extraordinaire que celle que nous vivons ne soient résolus que lentement. Mais, notons-le au passage, le fait que la solution vraie soit parfois difficile à trouver, et surtout à établir avec certitude, ne prouve pas que cette solution, *une fois établie*, soit difficile à comprendre. Les livres scolaires sont remplis de solutions à des problèmes délicats, qui n'ont pu être résolus que par de puissants génies, après des années d'efforts, et que n'importe quel élève est pourtant capable de comprendre lorsqu'on les lui expose.

Les autorités d'ailleurs ne manquent pas pour confirmer ces réflexions de bon sens. Citons le témoignage du cardinal Journet,

particulièrement éclairant dans notre cas. Ce théologien est longuement cité dans le N° 137 d'*Itinéraires* (novembre 1969). L'article n'est pas signé. Nous l'attribuerons à J.M.

Cet article examine l'hypothèse d'un pape hérétique ou schismatique. L'auteur prend pour guide le cardinal Journet, et il nous en donne la raison (*op. cit.* p. 2) :

« Pourquoi Journet ? Parce qu'il est en continuité avec la Tradition et le trésor de la théologie catholique ; parce qu'il est reconnu par tous comme pleinement orthodoxe et traditionnel en théologie ; enfin parce que, sur les questions qui n'ont pas été explicitement et définitivement tranchées par le Magistère de l'Eglise, ou qui ne l'ont été qu'en partie, il suit ordinairement une voie raisonnable et prudente, sans glisser vers des opinions qui, même permises, demeurent étranges, ou extrêmes, ou curieuses. Journet, bien entendu, n'est pas plus infallible que n'importe quel autre théologien : mais il est très généralement tenu, surtout en ce qui concerne la théologie de l'Eglise, pour la plus connue et la plus sûre « *auctoritas* » parmi les auteurs vivants ».

Voici maintenant ce que nous enseigne le cardinal Journet, toujours cité par J.M. (*op. cit.* p. 17) :

« La supposition d'un pape schismatique nous révèle davantage, en le cernant d'un jour tragique, le mystère de la sainteté de cette unité d'orientation qui est nécessaire à l'Eglise ; et peut-être pourrait-elle aider l'historien de l'Eglise, — ou plutôt le théologien de l'histoire du Royaume de Dieu, — à illuminer d'un rayon divin les plus sombres époques des annales de la papauté, en lui permettant de montrer comment elle a été trahie par certains de ses dépositaires. »

On le voit. L'enseignement « raisonnable et prudent » du cardinal Journet, cité avec faveur par J.M. dans *Itinéraires*, est que l'on peut illuminer les plus sombres époques de l'histoire de la papauté en appliquant la thèse du pape schismatique (et donc déchu : cf. *ibid.* pp. 15-17). ET CELA VIENT PLUSIEURS SIECLES APRES L'EVENEMENT.

Selon Journet (la plus sûre « *auctoritas* » en ces matières, en vie à cette époque) selon J.M., selon *Itinéraires* (novembre 1969), le caractère tardif de l'explication n'implique aucune invraisemblance ni improbabilité. C'est bien ce que nous pensons.

Le pape Paul IV confirme lui aussi ce point.

Dans sa Constitution apostolique *Cum ex apostolatus* du 15 février 1559, il envisage le cas d'un pape qui serait tombé dans l'hérésie avant son élection. Et il déclare cette élection nulle, comme tous les actes d'un tel « pape » ; et ce, même si tout le monde s'est soumis, et *quel que soit le laps de temps écoulé* (Texte dans *Fortis dans la Foi*, N° 42, p. 410). Le fait que les éventuelles dispositions purement juridiques de cette Constitution n'ont plus force de loi depuis la promulgation du Code de Droit canon n'empêche pas que l'hypothèse qui nous occupe (découverte tardive de la vacance du Siège apostolique) a été envisagée comme possible par un Pape, dans un acte des plus authentiques.

Toutes ces autorités nous permettent d'affirmer sans hésitations : non, le caractère tardif d'une thèse en cette matière ne lui communique aucune « improbabilité ».

b) LE FAIT : *Mais peut-on dire que la thèse est tardive ?*

Certainement pas.

Tout d'abord, il est assez évident qu'une thèse fondée sur l'observation de l'accumulation convergente des actes de Paul VI ne peut acquérir son caractère certain que lorsque ces actes ont eu lieu ! Il est donc normal qu'elle s'affirme vers la fin d'un pontificat d'une quinzaine d'années, plutôt que vers son début.

En outre, il faut distinguer entre la mise au point de la thèse et sa publication. La date de cette dernière, liée à des problèmes matériels, n'a rien à voir dans l'affaire. Or dès 1976 le P. Guérard des Lauriers exposait cette position d'une manière ferme. Et en 1975 d'importants éléments étaient déjà acquis et exposés par lui. A ce propos, Jean Madiran pourrait nous renseigner utilement : est-il exact que le P. Guérard des Lauriers lui ait transmis (lors de la saint Joseph 1975, semble-t-il), un article intitulé : « *Convient-il de « penser » à propos du pape ?* » ? Est-il exact qu'il n'ait pas voulu le publier dans *Itinéraires* ? Cet article représentait l'état naissant de la thèse. Si Jean Madiran a alors contribué à l'étouffer, il n'a aucun droit de souligner aujourd'hui le caractère tardif de sa publication.

De plus, lorsque le P. Guérard des Lauriers, au moins à partir de

1976, a commencé à exposer sa thèse, les personnes qualifiées auxquelles il s'adressait alors (professeurs de séminaire, évêque, docteurs...) n'ont ni discuté ses arguments, ni aidé à mettre en lumière les points délicats. Tout s'est passé comme s'ils avaient cherché à étouffer ce travail par le silence et l'indifférence organisée. Ceci explique, soit dit en passant, et dans une mesure justifiée, la violence de la réaction du P. Guérard des Lauriers lorsque certaines de ces personnes, après plusieurs années de refus d'étudier les points de doctrine rappelés par le Révérend Père, en arrivent à proclamer des affirmations proches de l'hérésie, en conclusion logique de la prétention obstinée de ces vérités catholiques.

En tout état de cause, il reste que la thèse du P. Guérard des Lauriers s'est affirmée comme certaine en 1976 ; c'est, comme on le verra, l'époque où l'ensemble des catholiques résistants a reconnu et affirmé, en divers termes, que Paul VI n'avait pas l'intention habituelle de réaliser le bien commun de l'Eglise (certains, comme l'abbé de Nantes ou Jean Madiran l'ont affirmé plus tôt). Mise au point à cette date, la thèse n'est donc nullement tardive.

Peut-être Jean Madiran insistera-t-il : il est trop tard pour dire que la vacance du Siège fut certaine « au plus tard avec la promulgation du 7 décembre 1965 » (*Itinéraires*, N° 242, p. 78).

Comme nous aurons à le redire, il faut distinguer l'argument fondé sur « l'absence d'intention habituelle » qui établit le fait *et le comment* de la vacance, de l'argument fondé sur l'acte du 7 décembre, indépendant du précédent, et qui vaut à lui seul mais uniquement pour prouver *le fait*.

Le P. Guérard des Lauriers a développé ces deux arguments. Mais c'est le premier qui est caractéristique de sa thèse. C'est lui qui a retenu son attention au fil des années, pendant le pontificat de Paul VI. Or nous ne disons nullement que cet argument a acquis sa certitude au plus tard le 7 décembre 1965. S'il fallait fixer une date, ce qui n'est ni nécessaire ni forcément possible en pareille matière, nous dirions que la thèse a acquis sa certitude avec le discours consistorial du 24 mai 1976. Mais avant, elle pouvait déjà être retenue par l'esprit : elle était *probable*, au sens thomiste du terme : digne d'être approuvée, capable d'entraîner l'adhésion de l'intelligence. On ne peut fixer une date pour l'apparition de cette probabilité, pas plus

qu'on ne peut dire combien il faut de grains pour faire un tas de blé. La réalité de la probabilité n'en est pas moins objective, autant que celle du tas de blé.

Quant à l'argument fondé sur l'acte du 7 décembre 1965, il prouve bien par lui-même. Toutefois, pour que cette preuve soit faite, il fallait d'abord que le texte en question soit examiné, et comparé à la doctrine traditionnelle. Or c'est un fait que ce travail n'a été fourni que récemment, par Michel Martin dans divers articles du *Courrier de Rome*. Et, à titre d'exemple, c'est seulement en juin 1978 que les lecteurs d'*Itinéraires* (N° 224, p. 184) ont eu connaissance de ces études. Encore n'est-il pas facile, à travers les « informations et commentaires » donnés par Jean Madiran de saisir la gravité du problème soulevé.

Il demeure que les évêques qui ont refusé de voter la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse étaient bien conscients, on peut le supposer, de son opposition à la doctrine catholique. Pourquoi n'ont-ils pas dénoncé l'hérésie ? Pourquoi a-t-il fallu attendre 1976 pour qu'un seul d'entre eux écrive : « J'accuse le concile » ? Il ne nous appartient pas de répondre à ces questions. Que chacun pèse ses responsabilités.

Mais les attitudes humaines déficientes ne sauraient changer la réalité des faits, ni rendre conforme à la doctrine catholique un texte qui en est la contradiction.

c) LA VALEUR DE L'ARGUMENT DE SOUTIEN : *Qu'en est-il de l'argument mis en avant par Jean Madiran :*

« Peut-on imaginer que Dieu, concernant l'Eglise qu'il a voulue visible, ait permis une tromperie aussi grave, aussi complète, aussi longue...? »

Soulignons d'abord le caractère néfaste d'une telle argumentation : elle insinue, sans rien prouver. C'est un puissant prétexte pour paralyser toute résistance.

D'autres diront par exemple : « peut-on imaginer qu'une messe mauvaise se répande aussi longtemps, aussi complètement que le n.o.m. ? » Et ainsi pour tout.

Nous récusons donc en principe cette forme d'argumentation rui-

neuse. Si Jean Madiran estime qu'il est impossible de concevoir une telle situation, qu'il le prouve. En attendant, son argument demeure inexistant.

Ceci dit, nous répondons à l'interrogation : certainement il est possible « d'imaginer » une telle situation. Paul IV, le cardinal Journet, *Itinéraires* et J.M., nous l'avons vu, en ont admis la possibilité.

d) LA RÉALITÉ DU FAIT INCLUS DANS CET ARGUMENT :

L'argument suggéré est donc dénué de valeur. Mais il y a plus : car son fondement supposé est faux ; il n'y a pas eu « tromperie aussi complète, aussi longue » que le prétend Jean Madiran.

Il y aurait eu tromperie *complète* si personne n'avait jamais mis en cause Paul VI. Cela ne prouverait pas que la thèse est invraisemblable, nous l'avons vu (a). Ce serait un phénomène à expliquer. Mais il n'en est pas ainsi. Entre le rien et le tout, il y a tout le chemin qui se parcourait au fil des ans, le dévoilement de la vérité qui s'accomplissait progressivement : le contraire d'une tromperie complète. Indiquons quelques éléments.

Il y eut le *liber accusationis* de l'abbé de Nantes, remis au Saint-Siège le 10 avril 1973.

— Mais l'abbé de Nantes affirmait, non sans véhémence, que Paul VI demeurait Pape ?

Certes ; en vertu de sa théorie particulière sur le cas du pape hérétique ou schismatique, permise dans l'abstrait, mais que l'expérience actuelle comme la réflexion théologique montrent insoutenable. Et quoi qu'il en soit, il accusait Paul VI d'hérésie, de schisme et de scandale. Il étayait son accusation sur cent pages de démonstrations. Personne, à notre connaissance, pas même Jean Madiran, n'a réfuté ce travail. Il demeure, nous aurons à le redire.

Prétendre, dans ces conditions, qu'il y eut « tromperie complète », que l'affirmation et la preuve que Paul VI n'était pas Pape viennent comme un coup de foudre dans un ciel serein, c'est quitter le terrain des faits pour entrer dans un autre, bien différent...

D'autant que l'action de l'abbé de Nantes n'est pas restée isolée. En 1976, à son tour, le P. Barbara portait publiquement, à Rome,

une accusation de schisme, hérésie et apostasie contre Paul VI ; et il affirmait qu'en conséquence de son égarement, ce dernier avait perdu le Pontificat. Comment oser prétendre que la tromperie a été complète ? Et si Jean Madiran avait fait quelque peu écho à l'action du P. Barbara (de même qu'aux affirmations du P. Guérard des Lauriers, qui remontent à la même époque), s'il avait au moins discuté ses arguments, au lieu de faire le silence à leur sujet, peut-être la lumière se serait-elle répandue plus vite et plus largement.

Mais l'enseignement d'*Itinéraires* va également nous montrer que la tromperie n'a été ni si longue, ni si complète que le dit Jean Madiran.

Celui-ci nous offre lui-même son témoignage. Des personnes averties, spécialement des éducateurs au contact avec le réel quotidien, n'ont pas été « complètement trompées » ; ni complètement, ni longtemps. Et si leur pensée ne s'est pas davantage formulée, la faute en est peut-être, en partie, à ceux qui connaissaient ces personnes et qui ne les ont pas incitées à approfondir leurs intuitions.

Jean Madiran donc témoigne que l'abbé Berto et Mlle Luce Quenette *savaient*, dès 1967-68 ; à cause de la crise du catéchisme. Ils ne savaient pas, absolument, qu'il y avait une vacance du Siège apostolique ; mais ils savaient qu'il se produisait un phénomène ressemblant de plus en plus à une espèce de vacance :

« Et encore du même coup, et non moins immédiatement [en 1967-68 : cf. *ibid.* p. 7], ils [l'abbé Berto et Mlle Luce Quenette] savaient que le saint-siège, en laissant s'établir et se prolonger une telle abomination, manifestait une défaillance terrible, qui finissait à la longue par ressembler à une sorte de vacance. »

(Jean Madiran, *Itinéraires*, N° 226, p. 8.)

Dès 1967-68 ! Comment oser parler de tromperie « aussi complète », « aussi longue » après un tel témoignage ?

Ce texte n'est d'ailleurs pas isolé. Voici par exemple la position exprimée par Marcel De Corte en réponse à l'enquête sur « la lettre à Paul VI » (*Itinéraires*, N° 173, mai 1973, p. 215) :

« L'Eglise existe-t-elle encore dans le pape ? J'en ai douté, non pas un peu, mais beaucoup lorsque j'ai lu la stupéfiante déclaration de Paul VI citant une page de son journal intime dans une de ses audiences du mercredi, où il avoue avoir accepté la tiare, *non pour gouverner l'Eglise*,

*mais pour l'expiation de ses péchés !* Qu'est-ce qu'une Eglise pourvue d'un pape qui ne la gouverne pas ? Qu'est-ce qu'un pape qui ne gouverne pas son Eglise ? Est-il *un* vrai pape, *le* vrai pape ? Il vaut la peine d'insister sur l'article. *Le* vrai pape, oui puisqu'il a été élu selon les règles. Un vrai pape, non. »

C'était, avec un vocabulaire inadéquat, la substance de la thèse développée théologiquement par le P. Guérard des Lauriers : en 1973, dans *Itinéraires ; le vrai pape, oui* [pape matériellement], *un* vrai pape, non [il n'est pas pape formellement].

Toujours dans cette revue nous lisons, en juin 1976, sous la plume de Mlle Luce Quenette (N° 204, pp. 99, 101) :

« Ce n'est pas assez d'endurer la certitude que l'Eglise n'est plus gouvernée, mais occupée... »

« Le pape vivant ne gouverne plus... »

Là encore, nous retrouvons l'affirmation de la vacance formelle du Siège apostolique.

Jean Madiran en personne écrivait, en 1973 (*Itinéraires*, N° 171, p. 10) :

« Si, dans son actuel collapsus, le Saint-Siège n'avait renoncé en fait à gouverner l'Eglise universelle, la question y serait certainement posée de savoir combien de temps il sera possible d'attendre encore pour frapper d'interdit une Eglise qui depuis trois ans déjà inculque au peuple chrétien qu'à la messe *il s'agit simplement de faire mémoire* ».

En mars 1973, Jean Madiran avait donc compris et affirmé que le Saint-Siège avait renoncé en fait à gouverner l'Eglise universelle ! Et il reprenait cette même affirmation en mars 1975 (*Itinéraires*, N° 191, p. 14).

Enfin Mgr Lefebvre lui-même qui ne suit pas, comme on le sait, la thèse de la vacance du Siège apostolique, a pourtant fourni son témoignage : il n'y a pas eu « tromperie complète ». Voici ce qu'il écrivait en 1977 (*Le coup de maître de Satan*, p. 42) :

« Certains théologiens l'affirment [que Paul VI n'est plus, ou n'a jamais été pape]... Il n'est pas impossible que cette hypothèse soit un jour confirmée par l'Eglise. Car elle a pour elle des arguments sérieux. »

Il nous faudrait également citer la conférence donnée le 20 avril

1976, à Ecône, par Mgr Lefebvre, devant une centaine de responsables d'associations de plusieurs pays. D'importants extraits ont été publiés par le *Bulletin de l'Occident Chrétien* (avril 1980). Mgr Lefebvre, là encore, ne se prononce pas. Mais ses propos montrent clairement qu'il n'y avait pas « tromperie complète ».

\*  
\*\*

Nos quatre points a) b) c) d) montrent clairement que l'introduction de Jean Madiran est entièrement inexacte et dépourvue de fondement. Dans le cadre de la paix qu'il propose, nous attendons les rectifications qui s'imposent. Mais nous ne pouvons cacher que certaines explications sont en outre nécessaires. Il faudrait que Jean Madiran nous explique d'une manière crédible comment il a pu s'égarer à ce point sur l'observation de la réalité. Comment il a pu oublier si complètement les enseignements d'*Itinéraires*. Nous aurons à repenser cette question dans la suite. Mais que Jean Madiran veuille bien comprendre que si ces explications ne venaient pas, nous aurions beaucoup de mal à croire, et nombre de ses lecteurs avec nous, que ses articles étaient le fruit de l'amour de la vérité et de la justice.

\*  
\*\*

## II. — L'ACTE DU 7 DECEMBRE 1965.

Peut-on prouver la vacance du Siège apostolique à partir du seul acte du 7 décembre 1965 (Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse) ? Il est loisible à Jean Madiran de le discuter. Mais ce qui est indubitable, c'est que le P. Guérard des Lauriers opte pour la réponse affirmative. En effet, il fournit cette preuve dans les pages 12 à 21 du N° 1 des *Cahiers de Cassiciacum*.

Comment, dans ces conditions, Jean Madiran peut-il attribuer une réponse *négative* au Révérend Père (*Itinéraires*, N° 242, pp. 81-82) ? Voilà encore un petit mystère que notre contradicteur se fera un plaisir d'éclaircir.

Sans doute, Jean Madiran donne deux citations du P. Guérard des Lauriers qui semblent lui donner raison. Mais il suffit de compléter les textes là où il met des points de suspension, et d'examiner le contexte, pour voir que ces citations n'ont pas la portée qui leur est attribuée.

Le P. Guérard des Lauriers affirme que pour établir *l'explication*, la raison de la vacance du Siège apostolique, un seul acte ne suffit pas. Il faut une observation prolongée pour pouvoir affirmer : Paul VI n'avait pas l'intention habituelle de réaliser le bien de l'Eglise. Mais l'acte du 7 décembre, à lui seul, suffit à établir *le fait* de la vacance :

« Il faut conclure qu'au moins par l'acte du 7 décembre 1965 le cardinal J.B. Montini est devenu un sujet non capable d'exercer, dans l'Eglise, l'Autorité. »

(*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 17.)

On lira également les affirmations du Révérend Père aux pages 20 et 72.

Si on n'arrive pas à comprendre comment Jean Madiran a pu s'égarer à ce point sur la pensée du P. Guérard des Lauriers (mais, dans le cadre de la paix à laquelle « il ne fait point obstacle », il va bientôt nous l'expliquer, afin d'ôter les soupçons qui pourraient demeurer au fond de nos cœurs), on voit bien l'avantage qui résulte d'une telle confusion.

Puisque le P. Guérard des Lauriers est censé reconnaître lui-même que l'argument ne prouve pas, il n'est pas besoin de l'examiner. OR AVEC CET ARGUMENT EST POSE TOUT LE PROBLEME DE L'INFAILLIBILITE DU MAGISTERE ORDINAIRE UNIVERSEL (comme celui de l'infaillibilité du Magistère dans l'ordre pratique est posé par la promulgation du n.o.m. Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, pp. 5, 8-9, et n. 15). Et c'est l'un des points où nous montrons que la position des traditionalistes qui reconnaissent que Paul VI était Pape n'est pas conforme à la doctrine catholique.

L'inadvertance de Jean Madiran sur ce point est donc vraiment « énorme ». Et il est encore plus énorme que toute sa critique (?) soit fondée sur une succession de telles inadvertances toutes plus grosses les unes que les autres.

Nous attendons de Jean Madiran un examen sérieux de cette question. Faute de quoi, il ne nous serait pas possible de croire qu'il veut la vraie paix, celle qui se trouve dans l'amour commun de la Vérité.



### III. — CE QUI VA DE SOI.

La thèse du P. Guérard des Lauriers comporte deux moments. Le premier consiste à établir, par induction, que Paul VI n'avait pas l'intention habituelle de réaliser le bien de l'Eglise. Le second correspond à la démonstration théologique qu'une telle absence d'intention implique l'inexistence de l'Autorité.

La liaison entre ces deux phases est réalisée par l'explication de ce qu'est cette intention habituelle.

Dans son travail, le P. Guérard des Lauriers développe le second moment de la preuve, et expose la nature de l'intention habituelle requise dans l'Autorité. Il suppose acquis le résultat de la première phase : l'existence de l'absence d'intention habituelle.

(Le P. Guérard des Lauriers renvoie toutefois à l'ouvrage *Le ralliement de Rome à la Révolution*, pp. 89-95 ; une liste des faits qui justifient la conclusion est donnée en ce lieu. Jean Madiran commente : ce n'est pas là tout « l'état actuel des travaux ». Bon ; mais qu'importe ? Ce sont des faits suffisamment parlant par eux-mêmes et par leur accumulation. On serait curieux que Jean Madiran nous dise clairement ce qu'il en pense, au lieu de tergiverser. Affirme-t-il vraiment, aujourd'hui, que devant ces faits l'affirmation « absence d'intention habituelle » est *gratuite* ?).

Toute la « critique » de Jean Madiran consiste à inverser radicalement l'état de la question.

Il prétend, c'est là toute son argumentation — défalquée des pitreries plus ou moins innocentes qui l'accompagnent — que rien actuellement ne permet d'affirmer « l'absence d'intention habituelle ». En 1980, selon Jean Madiran, c'est une affirmation gratuite. En revanche,

selon le même Jean Madiran, la deuxième phase de la preuve du P. Guérard des Lauriers, celle qu'il développe longuement, va tellement de soi qu'elle consiste en une trivialité (*Itinéraires*, N° 242, pp. 87-89).

Or les faits connus de tous, et que nous allons rappeler, montrent à l'évidence que c'est le P. Guérard des Lauriers qui a raison. La première phase de la preuve, en 1980, va de soi : l'ensemble des traditionalistes résistants admettent en effet qu'elle est bien établie. Et puisque ces traditionalistes, au contraire, n'admettent pas la conclusion (vacance formelle du Siège apostolique), c'est la preuve que la deuxième phase demandait à être détaillée. C'est ce qu'a fait, à juste titre, le P. Guérard des Lauriers.

Une fois de plus, nous sommes obligé de demander : comment Jean Madiran a-t-il pu s'aveugler à ce point sur l'état de la question ? Les explications sont nécessaires, pour que sa proposition de paix n'apparaisse pas comme un piège destiné à nous faire taire.

#### A. L'INTENTION HABITUELLE.

Pour pouvoir enregistrer convenablement l'état de la question, il faut avoir à l'esprit les explications données par le P. Guérard des Lauriers sur l'intention requise chez l'Autorité. Nous les résumons rapidement, à partir des indications fournies dans la thèse (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 52, 57, 70, 75, 76).

L'intention en question n'est pas celle qui porte sur la fin *ultime*, encore latente, *en vue de laquelle* on agit : par exemple, donner de l'argent à un pauvre par vaine gloire ou par miséricorde.

Il s'agit de l'intention qui porte sur l'acte, sur l'achèvement de l'acte dont l'accomplissement est visé. Je donne de l'argent à un pauvre : j'ai l'intention de le lui donner, que ce soit par vaine gloire, par altruisme ou par charité.

Cette intention (on le voit) est nécessairement liée au comportement du sujet humain, supposé qu'il jouisse de son intelligence et de sa volonté. Elle est en effet le principe immédiat de l'acte qui l'exprime.

L'intention est dite *habituelle* lorsqu'elle est stable (*habitus* = disposition stable). L'intention qui est à l'origine d'un comportement stable est donc par définition une intention habituelle.

La stabilité du comportement consiste :

- soit dans la répétition d'actes convergents ;
- soit dans le maintien d'un acte et de ses conséquences, alors que l'écoulement du temps, les observations, les critiques, etc., ne permettent plus de les ignorer.

(Ceci vaut, évidemment, pour les omissions comme pour les actions.)

Il y a donc équivalence entre l'affirmation de l'existence d'un comportement stable opposé au bien commun, et l'affirmation de l'absence d'intention habituelle de réaliser ce bien.

Voilà ce qui ressort immédiatement des diverses explications données par le P. Guérard des Lauriers sur ce sujet.

Nous allons alors observer que les traditionalistes résistants admettent bien dans leur ensemble, l'existence du fait regardé comme allant de soi par le P. Guérard des Lauriers.

## B. LE FAIT DE L'ABSENCE D'INTENTION HABITUELLE.

Parmi les résistants, les trois tendances les plus typiques nous semblent représentées par Mgr Lefebvre, le P. Barbara et l'abbé de Nantes. Ces trois « chefs de file » ont écrit sur la question qui nous occupe. D'autre part, la plupart de ceux que l'on pourrait citer par ailleurs acceptent les positions d'ensemble de l'un ou l'autre. Enfin ces trois personnes représentent, dans la résistance, l'éventail le plus ouvert que l'on puisse envisager.

Nous étudierons donc leurs positions. Ensuite nous rappellerons celle de Jean Madiran depuis dix ans. L'évidence qui en résultera montrera à tous le bien fondé de l'affirmation du P. Guérard des Lauriers. Et une fois encore, nous devons interroger : comment se fait-il que Jean Madiran ait pu s'égarer à ce point sur des données aussi évidentes ?

a) *L'abbé de Nantes.*

Précisons tout de suite, ce qui vaut pour les cas suivants, que nous ne cherchons nullement à « annexer » l'abbé de Nantes. On connaît assez ses positions particulières, notamment sur la messe (et sur bien d'autres points !). Nous voulons seulement manifester un fait objectif : on trouve chez l'abbé de Nantes, d'une manière bien explicite (quoiqu'en d'autres termes) l'affirmation « d'absence d'intention habituelle... » chez Paul VI.

Le 10 avril 1973, l'abbé de Nantes remettait au Saint-Siège un *liber accusationis* (Maison Saint-Joseph, 10260 Saint-Parres-les-Vaudes) contre Paul VI pour « hérésie, schisme, scandale ».

Ce travail comporte une centaine de pages analysant textes et gestes de Paul VI. Et nous n'avons pas connaissance que Jean Madiran en ait montré l'inexactitude. Ni lui, ni personne d'autre.

Or, accuser de schisme ou d'hérésie, c'est affirmer « l'absence d'intention habituelle » ET D'AVANTAGE (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 78-82 : l'explication de ce « *d'avantage* », et les raisons pour lesquelles nous n'allons pas « si loin » ; l'explication est donnée à propos du schisme ; elle vaut, *mutatis mutandis*, pour l'hérésie).

L'affirmation du P. Guérard des Lauriers était donc bien admise, en fait et clairement, dès 1973, par l'abbé de Nantes et ses fidèles. Admise, et démontrée.

Et pour s'en rendre compte, point n'était besoin d'une savante « interprétation », comme le réclame J. Madiran (*Itinéraires*, N° 242, p. 85) ; il suffisait de lire les textes de l'abbé de Nantes et les explications du P. Guérard des Lauriers sur « l'intention habituelle ».

Transcrivons, à titre indicatif, un paragraphe du *Liber accusationis* (p. 7) qui montre bien la reconnaissance du fait en cause :

« Nous sommes dans une situation sans précédent. L'Eglise est dans un état d' « autodémolition » accélérée, l'expression est de Vous et d' « apostasie immanente » dans la totalité de son être et dans toute l'universalité de ses membres. Depuis dix ans. Ces mauvais fruits sont portés par l'arbre planté au centre même de la Chrétienté : la Réforme. « Vous les connaîtrez à leurs fruits », disait le Seigneur. Le régisseur du domaine qui l'avait

planté est mort. Que Dieu lui pardonne ! Vous lui avez succédé. Vous avez conservé cet arbre et vous persistez à le protéger, à lui donner accroissement et force au point qu'il recouvre tout de son ombre. C'est votre volonté, c'est votre œuvre. Si l'Eglise se détruit par cette Réforme, elle meurt donc par Vous. »

Comme on le voit, tout est dit très explicitement : le résultat : état « d'autodémolition », « apostasie immanente », dans la totalité de l'être de l'Eglise. C'est l'opposé du Bien confié à l'Eglise. La stabilité de ce résultat : « depuis dix ans ». Enfin, le sujet responsable est désigné, avec son intention stable : « *Vous avez conservé cet arbre* », « *vous persistez à le protéger, à lui donner accroissement et force* », « *C'est votre volonté, c'est votre œuvre* ».

Rappelons que ces considérations sont étayées par l'abbé de Nantes sur cent pages de démonstrations. En l'absence de toute réfutation, cela suffirait à assurer la base de la thèse du P. Guérard des Lauriers.

#### b) *Le Père Barbara.*

Plusieurs numéros de *Forts dans la Foi* (B.P. 2428, 37028 Tours Cedex) seraient à citer. Mais le Révérend Père récapitule lui-même ses travaux dans le numéro 47, portant l'accusation de « schisme, hérésie, apostasie » contre Paul VI.

Nous ne suivons pas le P. Barbara dans le jugement qu'il porte sur le péché personnel de Paul VI (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 78-82 ; N° 2 : étude sur la conscience faussée). Mais nous retenons que par son accusation il affirme « l'absence d'intention habituelle ». Et c'est d'ailleurs *cela* qu'il démontre strictement (car c'est cette absence d'intention, *et non pas le fait du péché personnel*, qui découle immédiatement du donné objectif analysé par le P. Barbara ; Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 80).

Nous n'avons pas osé dire que Jean Madiran ait établi la fausseté des faits présentés par le P. Barbara. Ni lui, ni personne. Ce travail demeure. Et nous pouvons remarquer que le P. Barbara insiste particulièrement sur la stabilité du comportement de Paul VI contraire au Bien de l'Eglise : « opiniâtreté », « obstination », etc. (*op. cit.* pp. 302, 305, 325-328).

c) *Mgr Lefebvre.*

Rappelons d'abord le constat du mal porté par Mgr Lefebvre (Déclaration du 21 novembre 1974 - Cf. *Itinéraires*, N° 195, pp. 118-119) :

« ... la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante (qui) s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues ».

« Cette Réforme étant issue du libéralisme, du modernisme, est tout entière empoisonnée ; elle sort de l'hérésie et aboutit à l'hérésie, même si tous ses actes ne sont pas formellement hérétiques ».

En outre, dans une déclaration écrite du 2 août 1976, Mgr Lefebvre précise (Cf. *Itinéraires*, N° 206, pp. 276-281) :

« C'est donc un renversement total de la tradition et de l'enseignement de l'Eglise qui s'est opéré depuis le concile et par le concile.

Tous ceux qui coopèrent à l'application de ce bouleversement, acceptent et adhèrent à cette nouvelle Eglise conciliaire... entrent dans le schisme » (p. 278).

Remarquons que cette description des faits met déjà en cause, par elle-même, l'intention habituelle de réaliser le Bien de l'Eglise. En effet, l'autorité a par nature le devoir d'intervenir devant un tel bouleversement. Même si elle se contente de « laisser faire », on doit donc dire qu'elle « coopère à l'application de ce bouleversement » et donc qu'elle « accepte et adhère à cette nouvelle Eglise conciliaire ».

Mais Mgr Lefebvre lui-même reconnaît dans le même document que c'est bien Paul VI qui préside à cette destruction :

« Car enfin un problème grave se pose à la conscience et à la foi de tous les catholiques depuis le début du pontificat de Paul VI. Comment un pape vrai successeur de Pierre, assuré de l'assistance de l'Esprit Saint, peut-il présider à la destruction de l'Eglise, la plus profonde et la plus étendue de son histoire en si peu de temps, ce qu'aucun hérésiarque n'a jamais réussi à faire ? »

Enfin, tout à fait explicitement, Mgr Lefebvre affirme que Paul VI engage sa volonté dans toute cette Réforme conciliaire « entièrement empoisonnée » (*Le coup de Maître de Satan*, p. 42) :

« Le Pape apparaît en pleine possession de ses moyens, très conscient de son ferme désir de faire passer le Concile et les réformes qui en découlent ».

Nous pouvons donc conclure que Mgr Lefebvre met très explicitement en cause l'intention habituelle de Paul VI.

d) *Jean Madiran.*

Ce qui précède suffit amplement à prouver que le P. Guérard des Lauriers avait raison de considérer comme acquis le fait de « l'absence d'intention habituelle » en Paul VI.

Mais puisque c'est Jean Madiran qui proclame aujourd'hui : « affirmation gratuite », il est bon de parcourir ses propres affirmations depuis dix ans. Les textes que nous allons citer montrent clairement que selon Jean Madiran :

1° — L'autorité (Rome, le pape) *veut* « ce qui se passe actuellement dans l'Eglise » ; c'est une volonté stable, qui dure depuis dix ans, malgré toutes les réclamations.

Ce qui se passe, et qui est voulu, c'est « l'évolution conciliaire » qui « coïncide avec l'autodémolition de l'Eglise ».

Ce qui se passe, c'est en particulier que le peuple chrétien est privé du catéchisme, de l'Ecriture sainte, de la Messe. Et c'est que se répandent un catéchisme de mensonge, une Ecriture falsifiée...

On trouve ainsi des affirmations explicites et directes de « l'absence d'intention habituelle » (Cf. en particulier, *infra* : 1), 2), 8), 9), 10), 11), 12)).

2° — Rome *ne gouverne plus* ; ce qui revient à notre affirmation, car l'autorité qui ne gouverne pas n'a pas l'*intention réelle* (manifestée par les actes : Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 52) de réaliser le Bien commis à l'Eglise. Cf. aussi *supra* (p. 55) le texte de Marcel De Corte.

(Cf. surtout, *infra* : 1), 5), 6), 7), 12), 13)).

3° — Il existe une « suspicion légitime et universelle », qui suspend l'obligation des ordres de l'autorité, pape compris.

Ceci équivaut doublement à l'affirmation : « absence d'intention habituelle ». Car premièrement, une autorité dont le comportement

suscite constamment et laisse subsister une suspicion légitime qui frappe en fait de stérilité tous les actes par elle posés n'a pas l'intention habituelle de réaliser le Bien.

Et deuxièmement, cette suspicion légitime et universelle est fondée, comme le montrent les affirmations de Jean Madiran, sur l'observation du comportement déficient de l'autorité, comportement qui demeure stable malgré les réclamations et l'évidence du désastre. La suspicion légitime et universelle est donc fondée sur l'observation de « l'absence d'intention habituelle ».

(Cf. surtout *infra* : 4), 6), 8), 10), 12)).

1) *Itinéraires*, N° 135, juillet-août 1969.

« Ce qui nous manque aujourd'hui, c'est l'autorité de l'Eglise *in actu exercito* : par une sorte de collapsus, évidemment provisoire, mais qui se prolonge, et qui se prolongera nous ne savons jusqu'à quand, l'autorité de l'Eglise enseignante ne répudie pas explicitement un catéchisme de mensonge et une Ecriture falsifiée » (p. 6).

« Si Rome s'abstient de donner au catéchisme falsificateur l'approbation formelle qui a été vainement demandée pour lui, Rome s'abstient aussi de condamner la falsification et de prononcer la déchéance de ses auteurs. Cette abstention romaine n'est pas elle non plus un accident isolé : en face de toutes les formes modernes d'hérésie et de subversion, le Magistère ne donne présentement que des orientations pastorales et des documents exhortatoires, c'est-à-dire en somme de simples suggestions, conseils ou recommandations, en vertu de son dessein arrêté, et proclamé, de ne plus trancher, ni définir, de ne condamner rien ni personne (pp. 15-16).

2) *Itinéraires*, N° 148, décembre 1970.

« Ce qui se passe aujourd'hui dans l'Eglise a été provoqué non pas uniquement ni d'abord par « les bureaux », mais principalement et premièrement par le pape et les évêques. Et secondement, ce pape et ces évêques n'ont encore rien fait pour interrompre, interdire ou redresser ce qui doit l'être. On peut si l'on veut fermer les yeux sur cette responsabilité directe et capitale ; on peut à tort ou à raison choisir de la taire. Mais on ne peut sans imposture, la nier ou l'imputer uniquement à d'autres, à des « bureaux » ou à des subalternes » (p. 97).

« Il est au contraire, dans les circonstances présentes, fort équivoque d'appeler les catholiques à *défendre le pape et les évêques* : car ce pape

et ces évêques sont ceux, entre autres et d'abord, de la falsification de l'Écriture sainte dans l'ORDRE NOUVEAU du catéchisme et de la liturgie. Dans l'hypothèse qui est la plus bienveillante (et qui, pour cette raison, est la mienne), où ni le pape, ni aucun évêque n'aurait personnellement mis la main à la falsification de la parole de Dieu, il n'en reste pas moins qu'ils ont la fonction, la charge, le devoir d'arrêter ces falsifications et que, même après avoir été prévenus de leur existence, ils ne le font pas du tout » (p. 97).

Jean Madiran expose ensuite ses trois réclamations : « le texte authentique de l'Écriture », « le catéchisme romain », « la messe catholique » (p. 98-99).

3) *Itinéraires*, N° 163, mai 1972.

« Quand, pour des causes diverses, externes et internes, « l'autorité du pape et des évêques en communion avec le pape » se fragmente, se dissout ou, de son propre aveu, subit une *autodestruction*, alors l'unité dans la discipline et la fidélité dans la doctrine subissent inévitablement les atteintes générales et profondes que nous constatons chaque jour de plus en plus » (p. 15).

4) *Itinéraires*, N° 164, juin 1972.

« Le nouveau calendrier est celui de la nouvelle messe.

La nouvelle messe est celle du nouveau catéchisme.

Le nouveau catéchisme est celui de la nouvelle religion.

Tout cela se tient. Tout cela est cohérent. Tout cela appartient à la nouvelle légalité ecclésiastique, celle qui a été *établie par les actes équivoques de hiérarques prévaricateurs* : pour cette raison, l'*obligation* à laquelle prétend cette légalité nouvelle se trouve suspendue par la suspension légitime et universelle dont elle est frappée » (p. 415).

5) *Itinéraires*, N° 169, janvier 1973.

« Mais jamais, non, jamais avant le présent pontificat, *un parti aussi étranger à l'Eglise n'avait été, dans l'Eglise, aussi puissant*.

Jusqu'à faire que le peuple chrétien soit chaque jour davantage privé de la messe, du catéchisme, de l'Écriture.

Avec le consentement et de par l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique du dernier des évêques jusqu'au premier d'entre eux » (p. 15).

« La prépotence de ce parti étranger est trop complète, trop insolente, trop liée chronologiquement au règne actuel. Pas un cardinal, pas un évêque et jamais le pape n'osent s'en prendre ouvertement à cette puissance occupante qui tient l'Eglise militante écrasée sous sa botte » (p. 16).

« Contre cette occupation de l'Eglise militante par l'Ennemi, j'ai adressé, à la grâce de Dieu, une réclamation au pape immobile » (p. 16).

6) *Itinéraires, N° 170, février 1973.*

« Il est même nécessaire de les refuser [les changements actuels], par l'application, analogique assurément, mais certainement opportune, du précepte *sede vacante, nil novetur* » (p. 157).

7) *Itinéraires, N° 171, mars 1973.*

(texte repris dans le N° 191, p. 14).

« Si dans son actuel collapsus, le Saint-Siège n'avait renoncé en fait à gouverner l'Eglise universelle, la question y serait certainement posée de savoir combien de temps il sera possible d'attendre encore pour frapper d'interdit une Eglise qui depuis trois ans déjà inculque au peuple chrétien qu'à la messe il s'agit simplement de faire mémoire » (p. 10).

8) *Itinéraires, N° 174, juin 1973.*

« A ce point de duplicité double, et de double duplicité au second degré, les documents officiels du Vatican, secrets ou publics, commencent à ne plus mériter l'analyse, ni l'examen ; ni l'attention.

L'impiété se démasque. Plus elle se démasque, plus il devient clair qu'elle n'a aucun droit à être obéie » (p. 12).

9) *Itinéraires, N° 186, septembre-octobre 1974.*

« Car le désastre, le scandale, le mystère d'iniquité, à Rome même, continuent de grandir, et tout annonce qu'ils grandiront encore. Jusqu'à la fin de ce règne qui, dans son gouvernement, ne se convertit ni ne se corrige ; au contraire. Nous en avons des indices. Mais nous en avons aussi des témoignages officiels, affreusement éclatants » (p. 175).

10) *Itinéraires, N° 205, juillet-août 1976.*

« La situation maintenant créée par le discours consistorial du 24 mai

nous contraint d'insister plus que nous ne l'aurions voulu, et plus que nous ne l'avons jamais fait, sur la suspicion légitime qui frappe les actuels détenteurs de la succession apostolique. Quand elles sont de la main qui a signé l'article 7, les nouveautés, spécialement en ce qui concerne la messe, nous les laissons à leur auteur. Même supposées licites ou anodines, nous ne les accepterons pas tant que la suspicion légitime ne sera pas levée, nous l'avons montré, par nos actes plus encore que par nos paroles, par exemple pour le calendrier liturgique... Dans l'immense incertitude actuelle concernant l'autorité, nous prenons acte de son fonctionnement suspect, et nous nous en tenons à ce que l'Eglise a toujours enseigné, toujours fait. Si des réformes sont nécessaires, elles attendront, c'est dommage mais inévitable, elles attendront la garantie d'une autorité restaurée » (p. 5).

« Le 24 mai, Paul VI a en outre authentifié de son autorité suprême l'ensemble de l'évolution conciliaire. En sa qualité invoquée de successeur de Pierre et de Vicaire du Christ, il ordonne qu'on accepte, en bloc, *« les enseignements du concile lui-même, les réformes qui en découlent, son application graduelle mise en œuvre par le siège apostolique et les conférences épiscopales, sous notre autorité voulue par le Christ »*. « Au nom de l'autorité suprême qui nous vient du Christ, nous exigeons une prompte soumission à toutes les réformes liturgiques, disciplinaires, pastorales mûries ces dernières années en application des décrets conciliaires ». C'est bien l'ensemble et c'est bien le tout.

Et c'est bien ce qui est en cause » (p. 5-6).

« Paul VI cautionne, garantit et impose comme obligatoire, au nom de l'obéissance, toute l'évolution conciliaire qui coïncide avec cette *auto-démolition de l'Eglise* qu'il déplora une fois, un jour, d'un mot, mais dont il ne parle plus depuis des années » (p. 7).

« Tout cela est cohérent, composé, calculé : oui, Paul VI couvre et impose l'évolution conciliaire telle qu'elle est mise en œuvre par les conférences épiscopales. Il ne s'agit donc plus de scruter si le concile aurait théoriquement pu ou dû être interprété et appliqué autrement qu'il ne l'est. Son interprétation en vigueur, son application en cours, *telles qu'elles sont, correspondent bien aux volontés de Paul VI* » (p. 7).

« C'est lui [Paul VI] qui a fait le concile et c'est lui qui l'interprète : c'est lui qui a promulgué les textes conciliaires et c'est son autorité qui en guide l'application. Nous ne l'ignorions pas. Mais cet état de fait n'avait pas, jusqu'ici, reçu la confirmation explicite d'une exigence d'entière soumission formulée au nom de l'autorité suprême. Cela aussi est un événement, par quoi l'année 1976 est aussi noire que l'année 1969. Toute une opposition modérée insinuait que les évêques prévaricateurs, falsificateurs, déserteurs, n'étaient plus en communion avec le pape. Paul VI a répondu le 24 mai qu'il est en communion avec eux. C'est avec Mgr Lefebvre qu'il ne l'est pas » (p. 7-8).

*11) Itinéraires, N° 207, novembre 1976.*

« On dit encore : — Cette application mauvaise, le pape ne l'a pas voulue, elle s'est faite contre sa volonté. Mais non. Point du tout. C'est Paul VI qui a donné l'exemple, qui a donné l'impulsion, ici comme ailleurs. Dès le 7 mars 1965 il déclarait : « C'est un sacrifice que l'Eglise accomplit en renonçant au latin ». Et le 26 novembre 1969 : « Ce n'est plus le latin, mais la langue courante, qui sera la langue principale de la messe. » Paul VI, qui avait fait le concile, qui avait promulgué la constitution sur la liturgie, en dirigeait ainsi l'application. Le cas du latin, qui est le plus clair, éclaire les autres, qui sont souvent plus obscurs, mais toujours analogues. » (pp. 34).

[Dans le Supplément-Voltigeur N° 45, du 15 février 1977, Jean Madiran complète ce propos :

« Partout l'évolution conciliaire a suivi le même schéma.

Ce même schéma, si visible dans la suppression du latin, explique comment et pourquoi, dans tous les autres domaines aussi, « le concile » a porté des fruits qui ne paraissent point forcément annoncés par les « textes » promulgués : c'est que les législateurs en personne ont toujours interprété leurs lois conciliaires selon leur intention de législateurs.

Oui, le concile a été interprété et appliqué selon l'intention dans laquelle il avait été fait. Ce qui est à rectifier, ce n'est pas seulement l'application. C'est l'intention. Laquelle intention est toujours au pouvoir, présentement, dans l'Eglise occupée. » (pp. 34).]

« A nos yeux, les « applications » les plus scandaleuses » sont celles qui engagent les détenteurs de l'autorité » (p. 4).

*12) Itinéraires, N° 224, juin 1978.*

« La carence épiscopale est quasiment universelle : avec des hauts et des bas, des plus et des moins ici ou là. En France elle est fondamentale et sans exception connue : depuis dix ans au moins, les catéchismes et catéchèses officiellement imposés dans tous les diocèses n'enseignent plus les trois connaissances nécessaires au salut : soit qu'ils les contredisent, soit qu'ils les ignorent. Après avoir protesté, supplié, réclamé de toutes les manières, nous en avons pris acte, devant Dieu et devant les hommes, de la manière la plus solennelle qu'il nous était possible, par une lettre au souverain pontife en fonction, le pape Paul VI : ... [citation de la « lettre à Paul VI »] ...

Assurément rien n'a été amélioré par cette ultime réclamation. Son utilité toujours actuelle est d'avoir confirmé que nous ne rêvions pas. L'état de fait qu'elle dénonçait n'a pas été corrigé, mais son existence n'a pas été contestée. Il ne nous restait donc qu'à tirer les conséquences pratiques d'une situation exactement repérée.

La première conséquence fut l'affermissement méthodique d'une *suspicion légitime* à l'encontre des actuels détenteurs de la succession apostolique. Avec une persévérance qui est malheureusement sans faille depuis dix années, l'épiscopat français prive les enfants des connaissances nécessaires au salut. Et le Saint-Siège n'apporte aucun remède à cette dévastation. Au contraire. A toutes les réclamations qui lui parviennent, depuis dix ans il fait la même réponse effroyable : — *Obéissez à vos évêques*.

Dans ce cas précis, une telle réponse est criminelle » (pp. 178-179).

« Le saint-siège dit en substance à Mgr Lefebvre : — *Vous vous comportez comme si la hiérarchie ecclésiastique n'existait plus*. Il y est bien obligé. Il ne peut pas faire autrement. Et chacun d'entre nous, chacun à sa place, doit bien faire de même. Car en ce qui concerne le catéchisme (et pour s'en tenir au seul catéchisme) tout se passe en effet comme s'il n'y avait plus de hiérarchie ecclésiastique : comme s'il n'y avait plus d'autorité spirituelle assurant l'enseignement des connaissances nécessaires au salut. Une éclipse de dix années est beaucoup plus qu'une défaillance accidentelle ; c'est autre chose qu'une simple éclipse. » (p. 180).

« La hiérarchie ecclésiastique s'est endurcie dans cette prévarication. Elle s'est humainement disqualifiée. Elle a perdu toute autorité morale. Dans quelle mesure conserve-t-elle néanmoins une autorité canonique, on le discerne de moins en moins. » (p. 180).

### 13) *Supplément-Voltigeur* N° 60, 15 juillet 1978.

« Tout se passe *comme si* [la hiérarchie ecclésiastique n'existait plus]. Et aussi longtemps que tout se passera *comme si*, il nous faudra bien agir *comme si*. » (p. 8).

#### e) *Conclusion et questions*.

L'ensemble de ces textes parle de lui-même. « L'absence d'intention habituelle » était bien un fait reconnu et admis par les traditionalistes résistants, et tout particulièrement par Jean Madiran. Nous pouvons donc conclure que *la seule critique* de ce dernier contre la thèse du P. Guérard des Lauriers est **PARFAITEMENT VAIN**E. Ce qui confirme le bien fondé de la conclusion du Révérend Père. Oui, la vacance du Siège apostolique sous Paul VI par absence d'intention habituelle de réaliser le bien commun est un fait certain, maintenant confirmé par la prestation du directeur d'*Itinéraires*.

Il y a même davantage. Car dans sa thèse, le P. Guérard des Lauriers cite des faits peu connus, voire inconnus du public, et qui

jouent le rôle d'expérience cruciale : c'est-à-dire qu'ils suffisent à confirmer l'induction. Ces observations (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 69) montrent en effet que Paul VI avait l'intention de s'opposer au Bien confié à l'Eglise, et pas seulement qu'il n'avait pas l'intention de l'accomplir. Et on s'étonne derechef que Jean Madiran ignore superbement ces données, ou se montre incapable d'en saisir la portée.

Evidemment, dans le cadre de la paix qu'il propose, nous attendons que Jean Madiran nous donne acte de cet état de la question. Il lui appartiendrait peut-être même de présenter quelques excuses pour le ton avec lequel il a présenté une critique aussi dénuée de vérité. Nous l'en laissons juge, et n'en ferons pas un article !

En revanche, il nous paraît fort utile que Jean Madiran nous éclaire sur un point : comment a-t-il pu se tromper à ce point sur l'état de la question concernant « l'absence d'intention habituelle » ? Il nous est déjà difficile de comprendre qu'il ait ignoré les positions et les travaux de l'abbé de Nantes et du P. Barbara ; il est à peine croyable qu'il ait tant méconnu les affirmations de Mgr Lefebvre, souvent publiées par lui. Mais, nous l'avouons, nous n'arrivons pas à concevoir comment il a pu oublier tous ses propres écrits échelonnés sur dix ans et absolument convergents ?

Oui, pour qu'il n'y ait pas quelque défiance au fond de la paix proposée et à laquelle nous ne faisons aucun obstacle, il est très nécessaire que Jean Madiran nous donne une explication plausible de cette bizarrerie.

Et nous ajoutons une prière à cette question.

Notre revue n'est pas apte à poursuivre une polémique sur ces questions personnelles. Aussi nous attendons, toujours dans le cadre de cette paix dont nous a parlé Jean Madiran, une réponse nette, sans entourloupette ni jeu dialectique. Une réponse qui aille au fond de la question, et non pas une dérobade mettant en avant telle ou telle imperfection de notre expression, ou même telle erreur secondaire, pour écarter l'essentiel.



## IV. — INTERLUDE.

Il ne faut abuser de rien. Notre volonté de nous en tenir à l'essentiel, de passer sur les procédés dont Jean Madiran use à notre égard et dans toute cette affaire, ne doit pas tomber dans le rigorisme. Une petite détente sera la bienvenue pour le lecteur studieux qui a dû nous suivre jusqu'ici, à cause des divagations funestes de Jean Madiran. D'ailleurs, celui qui se délecte tant à moquer les autres ne saurait raisonnablement prendre ombrage de ce que l'on relève l'une ou l'autre de ses cuistreries.

Un tract à la gloire du N° 242 d'*Itinéraires* orientera notre choix récréatif dans le foisonnement qui s'offre à nous. Tract non signé, mais diffusé par le monastère Sainte-Madeleine de Bédoin avec la « lettre aux amis du monastère » N° 4 due à la plume de Dom Gérard. L'article de Jean Madiran consacré à la « thèse de Cassiciacum » « retient tout particulièrement l'attention » du flatteur anonyme. Maître Renard justifie cet intérêt particulier par diverses raisons dont nous retenons celle-ci :

« On y apprendra comment analyser un texte, crever une baudruche (p. 86, « certitude probable » ! ) ».

Ne résistons pas à l'appel, et approchons du lieu de l'expérience. Prudemment toutefois : la baudruche pourrait bien éclater au nez du provocateur.

Contre le P. Guérard des Lauriers, Jean Madiran doctoral et pontifiant s'esclaffe :

« Pour les besoins de la cause, on aura recours au concept sur mesure de « CERTITUDE PROBABLE », concept fort intéressant, aussi utile que celui de blancheur noire, de nuit diurne, de loyauté sournoise ».

Boum !

Le « concept sur mesure », inventé « pour les besoins de la cause » par la thèse de Cassiciacum, concept intrinsèquement contradictoire, et pour tout dire absurde, c'est saint Thomas d'Aquin qui l'a utilisé avant nous :

« Dans les actes humains, sur lesquels portent les jugements et pour lesquels on exige des témoignages, on ne peut avoir de certitude démonstrative : parce qu'ils se rapportent au domaine du contingent et du variable. Et c'est pourquoi une certitude probable suffit (*Et ideo sufficit*

*probabilis certitudo*), qui atteint la vérité dans la plupart des cas, même si parfois elle manque à la vérité ».

(*Somme Théologique*, IIa-IIæ, q.70, a.2 ; cf. a.3)

Que Jean Madiran n'ait qu'une connaissance assez vague du manuel pour débutants rédigé par saint Thomas d'Aquin, nul ne songe à lui en faire grief. Mais alors, qu'il ne joue pas à Gros Jean qui veut en remonter aux « petits abbés » [*It.* N° 242, p. 89]. Qu'il ne se montre pas si « sûr de tout comprendre avant d'avoir rien reçu ». D'autant que ce point de la doctrine thomiste n'était pas resté dans l'oubli. En notre siècle, il a fait l'objet d'une étude approfondie de la part du P. A. Gardeil o.p. qui n'était certes pas un inconnu (tout au moins pour ceux qui connaissent un minimum de la vie intellectuelle et religieuse dans le catholicisme depuis le début du siècle). Cette étude, intitulée précisément *La certitude probable* a été publiée par la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1911, pp. 237-266 ; 441-485). Le P. T. Richard a également traité ce sujet dans divers ouvrages, et notamment dans ses *Etudes de théologie morale* (D.D.B., 1933). Le P. C. Spicq qui fut un moment professeur à Ecône en fait une note dans l'édition de la revue des jeunes de la *Somme de Théologie* (*La justice*, T. 3, 1934, p. 283). Le P. Guérard des Lauriers lui-même avait donné divers éclaircissements sur cette notion dans son travail : *Dimensions de la Foi* (éditions du Cerf, 1952, 2 vol.) ; en sens contraire : *Certitude et Volonté*, par J. Lebacqz, D.D.B., 1962, pp. 67-80.

Exemple typique des procédés de Jean Madiran, ce cas éclaire l'ensemble de sa prestation : bonne à impressionner les badauds par la certitude arrogante qu'elle exprime, elle se révèle à la moindre analyse dans sa réalité : un bibelot de plastique enrobé de vernis doré à bon marché.

\*  
\*\*

## V. — UNE VRAIE QUESTION : L'EXIGENCE DE LA FOI.

Le tract louangeur diffusé par le monastère Sainte-Madeleine de Bédoin va encore guider utilement notre lecture :

« Lire attentivement et se pénétrer du dernier § de l'article (p. 95). C'est la plus claire et la plus profonde justification de l'attitude adoptée par Mgr Lefèvre (*sic*), depuis le Concile ».

Faisons bonne mesure : c'est tout le dernier sous-titre qui retiendra notre attention (pp. 93-95). C'est l'exposé, on ne peut plus clair en effet, et par Jean Madiran lui-même, de la grave erreur de Jean Madiran et de ses sectateurs, ou de ceux qui suivent des voies parallèles.

L'égarement de Jean Madiran, involontaire, sans doute, mais certainement funeste, concerne la foi. Précisément en ce qu'il affirme que la question du pape, la question de savoir si telle personne (Paul VI, Jean-Paul II) est Pape, n'est pas de l'ordre de la foi, ne fait pas partie de ce que « strictement, imposent les circonstances » (comme problèmes à résoudre).

Que telle personne soit ou ne soit pas Pape c'est un fait contingent, certes, mais un *fait dogmatique*. Comme tel il tombe, par divers côtés, sous la lumière de la foi. Mgr Lefebvre s'en est bien rendu compte, et il l'a écrit on ne peut plus clairement (c'est nous qui soulignons) :

« Car enfin, un problème grave se pose à la conscience et à la foi de tous les catholiques depuis le début du pontificat de Paul VI. Comment un pape vrai successeur de Pierre, assuré de l'assistance de l'Esprit Saint, peut-il présider à la destruction de l'Eglise, la plus profonde et la plus étendue de son histoire en l'espace de si peu de temps, ce qu'aucun hérésiarque n'a jamais réussi à faire ? »

(Déclaration écrite du 2 août 1976 ; *Itinéraires*, N° 206, p. 280.)

Mgr Lefebvre ne répond pas à cette question. Mais au moins il affirme le double fait :

- elle se pose à tous les catholiques ;
- elle se pose à leur foi.

La question se pose, c'est-à-dire qu'en fait, tous les catholiques qui vivent de la foi se trouvent affrontés, tôt ou tard, à cette interrogation. Cette question a pu mettre du temps à s'explicitier pour beaucoup, voire pour tous, tant elle est extraordinaire. Mais aujourd'hui elle est universellement posée, même par Mgr Lefebvre, même dans *Itinéraires*.

Et la réponse n'est pas inaccessible. Mgr Lefebvre l'a donnée explicitement, une fois, dans une lettre adressée à quarante cardinaux, dont le cardinal Wojtyla, le 6 octobre 1978 :

« Un Pape digne de ce nom et vrai successeur de Pierre ne peut pas déclarer qu'Il se donnera à l'application du Concile et de ses Réformes. » (*Itinéraires*, N° 233, p. 130).

[Remarque sur un air connu : si Jean Madiran estime que cette affirmation est fausse, qu'attend-il pour demander pardon à ses lecteurs de l'avoir publiée sans mise en garde ? Qu'attend-il pour ?...] (*Itinéraires*, *passim*).

En effet, la doctrine catholique sur l'assistance exercée par le Saint-Esprit envers l'Autorité de l'Eglise en général et le Magistère en particulier nous dicte des affirmations certaines concernant le fait dogmatique : Paul VI n'était pas Pape. Affirmations qui, par le fait même, sont tenues dans la lumière de la foi.

Oui, il est impossible, *c'est une certitude de foi*, qu'un Pape conduise l'Eglise à sa destruction par un flot de réformes imposées en fait et authentifiées « au nom de son autorité suprême ».

Il est impossible, en particulier, qu'un Pape promulgue en union avec les évêques représentant l'Eglise universelle, un texte conciliaire contredisant un point de doctrine déjà fixé. Cela est impossible, en vertu de l'infailibilité du *Magistère ordinaire universel* (c'est-à-dire, il semble nécessaire de le rappeler, de l'infailibilité dont jouit l'ensemble des évêques unis au Pape dans l'enseignement quotidien de la doctrine catholique). (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, Suppl. au N° 5).

Il est également impossible qu'un vrai Pape promulgue, établisse en fait et impose un rite de la messe « dangereux et nuisible ».

Telles sont les certitudes de la foi, *accessibles à tous*, qui donnent la réponse à la question posée à la conscience de *tous les catholiques*.

Telles sont aussi les certitudes de la foi que Jean Madiran méconnaît et ignore. Et ce faisant, il contribue puissamment à en détourner ses lecteurs et ceux qui reçoivent ses paroles comme un oracle.

La formule magique : « *Nous ne comprenons pas* » (*Itinéraires*, N° 242, p. 95) n'a en l'occurrence aucune chance d'être la véritable réponse : que l'on comprenne ou non, on doit accepter les exigences de la foi. En revanche, cette formule est le piège séducteur qui détourne les fidèles de la docilité à l'instinct de la foi. Elle est ruineuse et catastrophique. Maintenue, elle deviendrait criminelle.

Il n'y a d'ailleurs aucune difficulté à comprendre ce fait : en vertu de la doctrine catholique sur l'assistance divine, il est impossible que Paul VI ait été Pape, au moins à partir du 5 décembre 1965. Et l'instinct de la foi pousse le catholique fidèle à reconnaître cette vérité. S'abriter derrière un bouclier trompeur : « Nous ne comprenons pas » pour détourner les yeux de cette vérité, c'est bien la phase inchoative de la résistance à la grâce, qui peut aller jusqu'au péché contre le Saint-Esprit.

L'erreur de Jean Madiran et de ses séides est mise en lumière par l'erreur contraire de Marcel Clément et des Dom Oury (Cf. *Itinéraires*, N° 229, p. 11).

Ceux-ci, à la différence de Jean Madiran, professent explicitement la doctrine de l'Eglise sur le Magistère et sur l'Autorité. Et ils en concluent, à tort nous allons le voir, mais en fait en vertu du *même principe* que Jean Madiran, qu'il faut accepter le concile, la nouvelle messe, etc.

Car, si on leur objecte que le concile contient des erreurs, que la nouvelle messe s'éloigne de la foi catholique, ils répondent en substance : *nous ne comprenons pas*. Et ils ajoutent que la légitimité de leur obéissance se fonde sur les certitudes de la foi concernant l'assistance divine envers le Pape.

C'est le principe dévastateur qu'il faut rejeter, principe volontariste et fidéiste sans attache avec le réalisme de la foi vivante. La foi, toujours inconditionnelle, n'est jamais aveugle, bien que son objet soit essentiellement obscur. C'est en vertu de la foi que nous rejetons la nouvelle messe, les textes empoisonnés du concile, et l'église conciliaire. C'est en vertu de la même foi que nous connaissons l'illégitimité d'une pseudo-autorité qui prétend nous imposer ces monstruosité « au nom de l'autorité qui vient du Christ ».

*Reprenons et précisons :*

Parce que la foi n'est pas aveugle, parce qu'elle est une vertu intellectuelle, parce qu'elle nous fait adhérer à la Vérité qui Se révèle par le moyen de formules intelligibles vraies, parce qu'elle ne peut faire adhérer au faux, elle détourne le croyant qui en vit de souscrire aux erreurs auxquelles il se trouve confronté.

Mais en pratique les diverses données de la foi, psychologiquement, ne sont pas toujours explicitement présentes à l'esprit du croyant. Il peut ainsi se faire que, pendant un temps, un croyant accepte *matériellement* certaines données erronées opposées à la foi.

Par exemple tel croyant, qui vit de la messe, confronte le n.o.m. à la lumière de la foi, et en conséquence le rejette. Il se peut pourtant que pendant un temps le problème du Magistère engagé dans ce rejet ne se présente pas à son esprit, reste hors de son champ explicite de vision. Ceci est possible et même naturel parce que l'instinct de la foi s'exerce principalement dans des jugements négatifs, qui permettent de rejeter l'erreur, et non pas dans une vision positive et en quelque sorte charismatique de l'ensemble de la doctrine. En outre, le croyant qui pressent le « problème du Magistère » impliqué dans son refus du n.o.m. peut d'abord, et très légitimement, sauf évidence du contraire, adhérer à l'hypothèse minimale d'une simple défaillance accidentelle de l'Autorité dans son exercice ordinaire : d'une manière ou d'une autre, pensera-t-il, malgré l'apparence, l'Autorité ne s'est pas pleinement engagée. « Le Pape n'a pas voulu ».

Le même processus peut d'ailleurs se produire avec un autre point de départ. Un croyant qui vit habituellement et explicitement de la doctrine concernant le Magistère et l'Autorité de l'Eglise peut être amené, dans un premier temps, à accepter de confiance et sans examen ce qui vient de Rome. S'il est vraiment croyant, il ne donne pas une vraie adhésion à ce qui est erroné. En fait, il laisse dans l'ombre ces choses qu'il a acceptées matériellement parce que dans son champ de vision la lumière de la foi tombait essentiellement sur l'assistance divine donnée à l'Eglise.

Mais, le temps passant, l'expérience de la réalité se développant, l'un et l'autre se trouvent, tôt ou tard, confrontés avec les erreurs qui étaient d'abord restées en arrière-plan.

Celui qui refuse le n.o.m. finit par voir, qui plus vite, qui moins vite, que ce rite est voulu, établi, approuvé par l'autorité suprême. Celui qui « vit » la doctrine de l'assistance divine à l'Autorité ne peut plus ignorer, passé un temps, toutes les destructions, les erreurs diffusées ou approuvées par la hiérarchie.

Il devient alors nécessaire *pour ce croyant*, et l'instinct de la foi le pousse dans ce sens, d'actualiser les données de la foi jusque là

laissées dans l'ombre et qui maintenant sont requises. En effet, sans cette « actualisation » de la doctrine, le croyant accepterait explicitement une thèse contraire à la foi : ce ne serait plus une simple prétérition, mais bien une négation d'un point de foi. Par exemple, le croyant qui a refusé le n.o.m. et qui en outre a enfin compris, par l'expérience, que ce n.o.m. est réellement voulu, approuvé voire imposé par l'autorité en place se trouve confronté inéluctablement au problème du Magistère. S'il refuse cette confrontation dans la lumière de la foi, il est nécessairement conduit à se forger une doctrine selon laquelle il est possible que l'Autorité fasse une telle chose, ce qui est contraire à la doctrine catholique (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, pp. 5, 8-9). On voit bien alors que refuser cette explication de la doctrine au moment où elle s'impose, en se couvrant du slogan fatal : « nous ne comprenons pas », c'est commencer à résister à la grâce, et c'est se mettre en grave danger de perdre la foi elle-même, par adhésion coupable à une doctrine hérétique.

Par la négation de l'infaillibilité de l'Eglise propre à l'ordre pratique, par celle de l'infaillibilité du Magistère ordinaire universel [*entendu au sens où l'Eglise l'entend* : ce Magistère, c'est le pouvoir d'enseigner possédé par l'ensemble des évêques unis au Pape, dans son exercice quotidien ; *ce n'est pas* une « doctrine crue toujours et partout »], nos actuels contempteurs illustrent hélas d'une manière effrayante ce processus destructeur.

La position de Jean Madiran, celle qui représente, selon le tract anonyme diffusé par le monastère Sainte-Madeleine de Bédoin, « la plus claire et la plus profonde justification de l'attitude adoptée par Mgr Lefebvre » est on le voit aberrante et gravement défectueuse dans l'ordre même de la foi.

Nous venons de développer l'exposé de cette erreur sur l'exemple de la doctrine concernant le Magistère. Le P. Guérard des Lauriers et nous-même avons déjà mis en lumière l'aspect doctrinal de cette question (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 12-21 ; sup. au N° 2, pp. 3-10). Jean Madiran, nous l'avons dit, non seulement n'a rien répondu, mais n'a pas même signalé ces objections. C'est ce que le tract anonyme (diffusé par le monastère de Dom Gérard) appelle une « réfutation en règle »...

Le lecteur est maintenant à même de saisir la gravité du silence de Jean Madiran et de ses zéloteurs. *Ce silence ne peut plus durer : la foi est en cause.* Non plus que celui de la Fraternité saint Pie X, sur ces mêmes questions.

Cette erreur se répercute d'ailleurs sur un autre point, pareillement signalé par le P. Guérard des Lauriers (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 90-94), pareillement méconnu par Jean Madiran, Mgr Lefebvre, etc., avec les funestes conséquences que l'on voit.

Il s'agit de la nature de l'Autorité dans l'Eglise.

Dans le Corps mystique de Notre Seigneur, l'Autorité est *divinement assistée* d'une manière *habituelle*, dans son exercice. Et cette assistance est constitutive de l'Autorité ; elle lui donne son caractère spécifique, qui la distingue de toute autorité naturelle. Corrélativement, le *motif formel* de l'obéissance à l'Autorité suprême, dans l'Eglise, c'est cette assistance divine habituelle : « Qui vous écoute, m'écoute, qui vous rejette, me rejette ». Le croyant obéit parce qu'il sait, avec la certitude même de la foi, que l'Autorité bénéficie de l'assistance habituelle efficace de Notre Seigneur. Dans cette conviction de foi, il est impossible de considérer l'Autorité légitime comme frappée d'une *suspicion légitime et universelle*. Il est impossible de mettre en cause l'*intention habituelle* (réelle, efficace) de l'Autorité : car la rectitude de cette intention est assurée par l'assistance divine.

Une défaillance accidentelle, dans un cas où l'infaillibilité n'est pas engagée, est certes possible. Il peut même être requis, alors, de résister publiquement à l'erreur ou au péché. Mais si on a affaire à l'Autorité, il est impossible que cette défaillance induise une *suspicion légitime et universelle* : l'assistance divine intrinsèque à cette Autorité s'y oppose. Il est impossible que cette résistance se fonde sur l'affirmation d'une intention arrêtée de l'Autorité contraire au Bien de l'Eglise : pour la même raison.

L'exemple classique du « dépôt », doctement mis en scène par Jean Madiran (*Itinéraires*, N° 243, pp. 84-85) illustre à merveille son égarement en cette matière.

Le fait de rendre une arme à son légitime propriétaire peut être une coopération prochaine à un acte crapuleux que celui-ci veut perpétrer. En ce cas, il ne faut pas restituer l'arme. Et il n'est pas

impossible qu'un simple citoyen ait à se décider en ce sens contre la sentence d'une autorité naturelle. Encore que le cas paraisse bien chimérique. Mais laissons cela...

Lorsque l'Autorité suprême de l'Eglise demande à un évêque de fermer un séminaire, la situation change du tout au tout. Car il appartient *en définitive* à l'Autorité suprême, *et non pas* à un évêque particulier, d'apprécier si tel séminaire est utile ou néfaste au bien de l'Eglise.

A ceci, Jean Madiran objecte qu'il faut, autant que possible, considérer *l'intention*. Nous en sommes d'accord. Mais il faut s'entendre. Si l'ordre de fermeture du séminaire s'inscrit dans un processus d'ensemble destructeur du bien de l'Eglise et non combattu, voire approuvé, par l'Autorité, alors certes, au vu de cette « intention », de cette « finalité », il faut résister. Mais du même coup, c'est bien l'intention habituelle de l'Autorité qui est mise en cause. C'est ce que nous disons, et c'est bien, nous l'avons montré, ce que les traditionalistes ont fait. Mais Jean Madiran l'a soudain nié, en avril 1980, applaudi par les badauds inattentifs que l'on sait. Que signifie cette mascarade ?

Si en revanche, toute mauvaise qu'elle soit, l'« intention de l'Autorité » n'est défailante que dans ce cas particulier, alors certainement il faut obéir en tout ce qui n'est pas directement un péché. Et lorsque l'intention de l'Autorité vis-à-vis de la Messe et du sacerdoce est droite, il est impossible que la fermeture d'un séminaire, la suppression d'une congrégation, soit une atteinte directe au bien de l'Eglise en ce qu'il a d'essentiel. Que l'on songe à l'antique suppression de la Compagnie de Jésus...



## VI. — EN GUISE DE CONCLUSION.

La thèse du P. Guérard des Lauriers se révèle donc parfaitement fondée. La seule objection de Jean Madiran (« affirmation gratuite ») n'est qu'une baudruche. Les graves erreurs, dans l'ordre même de la foi, de ceux qui négligent la question de l'Autorité apparaissent de plus en plus clairement.

Nous attendons, les catholiques attendent les réponses qui s'imposent : dans la fidélité à *toute* la doctrine, et sans la prétérition, qui serait maintenant coupable, des points qui gênent une certaine « résistance » dans son installation sociologique.

Si ces réponses ne venaient pas, si elles continuaient à être remplacées par un déluge d'invectives dont l'évident excès nuit surtout à son auteur, nous saurions que la proposition de paix était trompeuse et purement tactique.

Nous ne le croyons pas, nous ne voulons pas le croire.

Mais nous croirons les faits.

A toutes les questions que nous avons posées en cours de route, nous ajoutons, pour finir, celle-ci :

En ce qui concerne le contenu réel du travail du P. Guérard des Lauriers, tout ce qu'en savent les lecteurs de Jean Madiran est ceci :

« — La thèse de Cassiciacum contient pourtant des pages et des pages de démonstration ?

— Oui, des pages et des pages pour démontrer qu'à partir du moment où le pape a cessé d'être pape il n'est plus le pape ; et qu'à partir du moment où il n'y a plus de pape, nul n'est plus tenu d'obéir au pape. » (*Itinéraires*, N° 242, p. 87).

Nous le demandons à Jean Madiran : comment un tel « résumé », présenté à des gens qui pour la plupart ne liront pas le travail du P. Guérard des Lauriers, peut-il échapper au reproche de malhonnêteté ? Nous attendons, subsidiairement, une réponse claire aussi sur ce point. Et nous serions en outre curieux de savoir comment il se fait qu'aucun des louangeurs de l'article de Jean Madiran n'ait émis la moindre réserve sur une telle tromperie ?

Sont-ce là les *réformés intellectuels et moraux*, les fins esprits qui se rient de notre balourdise géométrique ?

Abbé Bernard LUCIEN.

## ANNEXE I

Dans son article d'avril, Jean Madiran signale un certain nombre de points (pp. 90-92) qu'il présente comme des erreurs grossières de notre part.

Sur les neuf cas cités, il a parfaitement raison... une fois.

Encore faut-il préciser que l'erreur vient de l'abbé Lucien et non du P. Guérard des Lauriers.

Rectifions d'abord notre erreur, avant de donner quelques réflexions sur les autres points.

◆ Nous avons écrit, trop confiant dans un informateur habituellement sérieux (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 96) :

« S. Pie X a écrit ce catéchisme avant d'être pape. »

La réalité est toute différente. Voici ce qu'écrivait P. Fernessole (*Pie X*, essai historique, T. II, p. 55) :

« Le Serviteur de Dieu, a déposé Mgr Faberi, voulut que fût préparé un nouveau catéchisme pour le diocèse de Rome, en remplacement de celui de Schutler ; dans ce but il forma une Commission composée de trois membres : P. Tabarelli, stigmatin, P. de Mandato, jésuite, et moi-même. A cette Commission il confia la charge de rédiger le texte du catéchisme en suggérant de se servir d'autres catéchismes indiqués par lui-même. Le texte fut entièrement et minutieusement examiné et corrigé par lui, jusqu'à sa publication sous le nom de *Catéchisme de Pie X*.

.....

Le 18 octobre 1912, dans une *Lettre* adressée à son vicaire le cardinal Respighi, il annonçait et promulguait le nouveau catéchisme, pour le diocèse et la province ecclésiastique de Rome, exprimant le vœu qu'il fût adopté dans tous les diocèses [d'Italie]. (*Acta Apost. Sedis*, IV, 1912, p. 690) ».

S. Pie X restreint donc explicitement l'usage de son autorité à la province de Rome. Il n'agit pas ici comme Pasteur de tous les fidèles, mais comme métropolitain de la province de Rome dont il a le titre et la charge. N'ayant donc pas engagé son infaillibilité dans cet acte, S. Pie X n'a pas tranché dans son catéchisme une question laissée ouverte par le Concile Vatican I, sur laquelle Pie XII est revenu avec autorité.

En revanche, il nous faut noter que Jean Madiran n'a pas cru bon de rectifier son erreur ruineuse et catastrophique. Cela devient de l'obstination...

Rappelons quelle est cette erreur, en citant cette fois *Itinéraires*, N° 229, p. 10 :

« Le catéchisme de saint Pie X, transcrivant la définition du premier concile du Vatican, enseigne que « le pape est infaillible *seulement lorsque*, en sa qualité de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit, pour être tenue par toute l'Eglise, une doctrine concernant la foi et les mœurs ». »

Tout le monde comprend que la restriction « *seulement lorsque* », soulignée par Jean Madiran se trouve dans la définition de Vatican I. Mais elle n'y est pas. La définition conciliaire est restreinte, elle n'est pas restrictive.

Il est ruineux et catastrophique d'attribuer au Concile une telle restriction. De nombreux théologiens ne l'admettent pas. D'autres admettent une restriction de cette sorte. Mais ils introduisent alors une « assistance prudentielle », qui sans être l'infaillibilité au sens propre écarte au moins les défaillances nuisibles ; ou bien ils introduisent la notion voisine d' « infaillible sécurité », ou d'autres choses encore.

Jean Madiran, lui, tire de ce texte de catéchisme, en se couvrant faussement de l'autorité de Vatican I, que le Pape peut promulguer un « décret nocif », « manquer une réforme nécessaire »... Il affirme captieusement : « quand le pape rédige et impose un rite nouveau, il n'est pas infaillible » ; il prétend que ce rite peut être « au moins un ratage », que ce peut être une messe « équivoque, incertaine » (Cf. *Itinéraires*, N° 229, pp. 10-11).

Devant ces faits nous devons dénoncer vigoureusement la falsification de la définition conciliaire et protester contre les conclusions que l'on en tire. Jean Madiran reproche, sur cette lancée, à Dom Oury et à Marcel Clément de croire « que s'agissant de liturgie, un pape ne peut mal faire, ou ne peut gravement mal faire ». Mais Dom Oury et Marcel Clément ont raison, et Jean Madiran a tort, et fourvoie les fidèles qui lui font confiance. (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, pp. 5, 8-9).

Il est urgent que Jean Madiran rectifie son erreur ruineuse et catastrophique concernant la définition de Vatican I, puis l'ensemble de son enseignement sur cette question de l'infaillibilité.

◆ Les discours de Paul VI des 19 et 26 novembre 1969 sont évidemment qualifiés de « rassurants » par ironie. Paul VI a voulu rassurer, et cela a réussi auprès de toute une portion de fidèles non progressistes (on pourrait par exemple lire la *Pensée catholique* de l'époque). Mais le P. Guérard des Lauriers lui-même, et de surcroît dans *Itinéraires* (N° 143, pp. 10-15), en a fait la critique ! Il ne les tient pas pour « rassurants », et Jean Madiran le sait bien.

◆ Paul VI, le 24 mai 1976, a fait savoir que *dès le début*, le n.o.m. a été promulgué *pour remplacer* le rite traditionnel. Paul VI avait bien *en fait* répondu d'avance. Voilà pourquoi la « réclamation » était vaine, *en fait*, dès le début. C'est ce que veut dire le P. Guérard des Lauriers. Cependant, jusqu'au 24 mai 1976, une incertitude demeurait. Il était donc possible, jusqu'à cette date, de ne pas voir l'inutilité d'une telle réclamation. Après, ce n'est plus possible.

◆ De nombreux historiens reprochent à Honorius I<sup>er</sup> seulement une « grave désinvolture » ou quelque chose de similaire. C'est semble-t-il la position la plus commune des historiens catholiques. Donnons simplement, à titre d'exemple, quelques appréciations de l'article *Honorius I<sup>er</sup>* du D.T.C. :

« la pensée du pape vaut mieux que les formules par lesquelles il la traduit » ; « quant aux prescriptions disciplinaires... il s'y trouve également bien des choses regrettables » ; « maladresse, sinon erreur » ; « inconséquence et légèreté » (col. 109-110).

Honorius I<sup>er</sup> a été condamné comme hérétique. Certes. Le P. Guérard des Lauriers rappelait lui-même cette condamnation, sans préciser, il est vrai, mais en indiquant les références (Denz. 550) :

« le... Concile œcuménique a condamné formellement, avec autant de violence que de solennité, le comportement coupable dont il a admis l'existence » (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 53).

Mais les historiens reconnaissent que le mot « hérétique » avait alors un sens assez large, englobant toute manière de favoriser l'hérésie. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces divers jugements. C'est d'ailleurs ce que nous lisons dans *Itinéraires*, N° 137, p. 313 :

« Le jour où un concile prononcera l'anathème contre Honorius, il ne le qualifiera pas d'auteur d'hérésie, mais de fauteur. L'auteur professe ; le fauteur favorise. Or, il y a bien des façons de favoriser : depuis la complicité positive et consciente jusqu'à la simple passivité ».

[En fait, la distinction : auteur-fauteur n'est pas dans le concile ; mais elle répond à son sens ; c'est ainsi que le pape Léon II a compris la condamnation.]

En l'occurrence, selon les données historiques généralement admises, c'est précisément par une « grave désinvolture », imprégnée d'« inadvertance » vis-à-vis d'une situation particulière qu'Honorius a favorisé l'hérésie.

◆ Oui, le rapprochement entre Paul VI et Honorius a été fait, parfois (pas toujours, le P. Guérard des Lauriers le dit explicitement) en vue d'excuser le premier, c'est-à-dire, selon le contexte, en vue de montrer

qu'il demeurerait Pape. C'était par exemple, à ce qu'il semble, la position de l'auteur de l'article que nous venons de citer (*Itinéraires*, N° 137, pp. 307-321 ; repris du *Courrier de Rome*). Décidément, Jean Madiran ferait bien de relire ses anciens numéros.

◆ L'existence simultanée de « deux messes » est donnée comme un scandale parce que cette dualité serait, dans l'hypothèse discutée, introduite pour elle-même, en vertu du bon plaisir d'un pape.

Il faudrait évidemment distinguer le cas des divers rites transmis traditionnellement, et respectés pour cela.

Quant au rite dominicain, Jean Madiran pourrait au moins savoir qu'il possède *le même* canon que le rite romain.

◆ *Le parallèle entre Sixte-Quint et Paul VI.*

Ici Jean Madiran, qui refuse décidément de corriger ses erreurs sur le Magistère, s'enlise. Détaillons un peu ce point important.

<sup>1)</sup> Il s'agit de savoir ce qui est compatible avec l'assistance divine. En effet, par l'exemple de Sixte-Quint, Jean Madiran prétend réfuter Dom Oury et Marcel Clément selon qui « s'agissant de liturgie, un pape ne peut mal faire, ou ne peut gravement mal faire, la foi nous oblige à le croire. » (*Itinéraires*, N° 229, p. 11).

Notons que Jean Madiran vise bien à montrer qu'un Pape (et en l'occurrence Paul VI) peut gravement mal faire vis-à-vis de la Messe.

Sixte-Quint, donc, avait prévu un processus pour imposer sa traduction de la Vulgate, processus qui consistait précisément dans la *promulgation* de sa Bulle. Telle était la manière dont l'Autorité voulait s'engager. En renonçant à cette promulgation, Sixte-Quint a renoncé à réaliser ce dont il avait eu le projet. L'Autorité suprême, en fait, ne s'est pas engagée dans la réalisation de cette chose mauvaise. Non seulement l'attitude de Sixte-Quint n'a pas été incompatible avec l'assistance divine, mais elle l'a clairement manifestée, dans un cas périlleux.

Paul VI, au contraire, a prévu dès le début, et réalisé entièrement, un processus complexe et contourné pour imposer son nouveau rite. Ce n'est pas une supposition que nous faisons, c'est Paul VI lui-même qui l'a affirmé le 24 mai 1976 (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 97).

Paul VI a réalisé en fait ce qu'il avait voulu faire, et il a authentifié le processus au nom de son « Autorité suprême ».

L'Autorité, ici, selon son propre témoignage, s'est bien engagée dans l'éviction du rite traditionnel et dans l'obligation du nouveau rite.

Ainsi, au point de vue qui nous occupe ici et qui est indiqué au début (réfutation de la thèse Oury-Clément) *il n'y a pas parallèle mais contradiction* entre Sixte-Quint et Paul VI. La dialectique madiranesque, les propos méprisants (« esprit de géométrie », « strict simplisme ») ne peuvent rien contre la réalité et le principe de non-contradiction.

<sup>2)</sup> En outre, indépendamment du caractère « obligatoire » du nouveau rite, il est certain que Paul VI l'a *promulgué* comme norme valable pour toute l'Eglise. Sixte-Quint, lui, n'a pas promulgué sa version de la Vulgate.

Nous disons, conformément à la condamnation portée par Pie VI contre le synode de Pistoie (*Cahiers de Cassiciacum*, suppl. au N° 2, p. 5), qu'un vrai Pape ne peut pas « constituer et approuver » ainsi un rite mauvais. Et l'exemple de Sixte-Quint ne contredit pas la doctrine enseignée par Pie VI, car Sixte-Quint a renoncé à promulguer et à imposer son œuvre mauvaise.

Jean Madiran ajoute cette fois une affirmation qui relève du pur imaginaire (*Itinéraires*, N° 242, p. 91) :

Selon lui, Sixte-Quint aurait « imposé en fait sa mauvaise édition de la Vulgate ». Affirmation controuvée, que Jean Madiran se garde bien d'étayer sur les données historiques accessibles pourtant à tous. Il n'est pas vrai que Sixte-Quint ait, **en fait**, imposé sa traduction, l'histoire ne nous apprend rien de tel. Comme nous l'avons dit, il a voulu imposer sa version de l'Ecriture Sainte, mais il a renoncé, en fait et en droit, à ce projet.

Voici, à titre indicatif, ce qu'on lit à ce sujet dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (D.T.C.) (article *Sixte-Quint*, col. 2233) :

« L'impression morale produite par cette édition [du texte de la Vulgate, précédé de la bulle] fut toutefois déplorable et des critiques s'élevèrent de partout [heureux temps !]. Le cardinal Carafa, qui protesta énergiquement, fut menacé de l'Inquisition. Le cardinal Ascanio Colonna, au nom de l'Inquisition, fit à son tour de graves observations et les savants romains ne cachèrent pas leur opinion au sujet de la défectuosité de cette édition. Etant donnée cette opposition générale, Sixte V, bien que fougueux et impulsif, ne pouvait s'entêter devant l'évidence. Il renonça à promulguer la bulle qui déclarait cette Bible seule authentique et en imposait l'usage à l'exclusion de toute autre. Il songea même à corriger cette Bible et à en publier une seconde édition entièrement revue. La mort interrompit ce travail [27 août 1590 ; l'édition était du 15 mai de la même année]. Quelques jours après son décès, les cardinaux firent suspendre la vente de cette Bible et bientôt on alla même jusqu'à en rechercher, racheter et supprimer tous les exemplaires, qui pour cette raison sont très rares ».

On voit que l'on est loin du roman madiranesque, forgé et maintenu malgré les remarques, et utilisé contre la doctrine catholique rappelée, en l'occurrence, par Dom Oury et Marcel Clément.

◆ Le P. Guérard des Lauriers a analysé trois positions opposées à sa thèse. En quoi sa présentation est-elle caricaturale, nous ne le voyons pas. Ce sont des positions réellement soutenues par des personnes réelles, Jean Madiran le sait très bien.

Les deux premières seraient acceptables en droit, mais ne correspondent pas à la réalité.

Quant à la troisième, c'est en droit qu'elle est inacceptable. Mais nous ne caricaturons pas. Voici ce qu'écrit Mgr Lefebvre lui-même (*Le coup de maître de Satan*, pp. 43-44) :

« Notre conclusion dans ce cas est la suivante : nous sommes avec Paul VI successeur de Pierre, remplissant son rôle ; nous refusons de suivre Paul VI successeur de Luther, Rousseau, Lamennais, etc. »

C'est bien cette position qui est analysée et critiquée en troisième lieu (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 90-94).

Mais peut-être Jean Madiran est-il vexé parce que sa propre position n'a pas été mentionnée explicitement par le P. Guérard des Lauriers. Il suffit de noter qu'elle relève, au point de vue de la critique, des mêmes principes que celle de Mgr Lefebvre (conception naturaliste de l'Autorité dans l'Eglise). La critique a été faite à propos de la position du représentant principal, comme il était normal.

## ANNEXE II

Du second article de Jean Madiran (*Itinéraires*, N° 243, pp. 53-84) nous ne dirons rien, ou presque. Nos lecteurs ne perdront rien à ce silence, ledit article ne présentant aucun contenu doctrinal. Il est trop difficile d'en percevoir l'honnêteté pour qu'on prenne le risque de l'analyser.

Nous nous bornons à trois mises au point.

1. Il va de soi qu'une revue est responsable et solidaire de ce qu'elle publie, et non de ce qu'elle ne publie pas.

Les allégations captieuses et sophistiquées en sens contraire ne peuvent rien contre cette évidence : elles ne font que manifester la malveillance de leur auteur lorsqu'elles ont manifestement pour but de nuire. Nous attendons les rectifications et les excuses qui s'imposent.

En outre, lorsqu'une revue publie un texte, ce texte exprime la pensée du signataire, et non point nécessairement des autres personnes écrivant dans cette revue, ni même du directeur.

Jean Madiran ne saurait méconnaître cela, alors qu'il publie le texte que l'on sait dans chacun de ses numéros (Cf. N° 242, p. 17). La malhonnêteté de ses allégations en sens contraire n'en apparaît que mieux.

2. Par l'expression « traditionalisme sociologique », nous avons désigné les éléments du traditionalisme qui le constituent dans sa réalité sociologique : principalement les « chefs de file » et les revues ayant une influence d'ordre sociologique (quoique leur influence ne soit pas exclusivement de cet ordre — note pour Jean Madiran) dans la phalange traditionaliste.

Dans la diffusion d'une idée, il est clair que l'attitude de ce traditionalisme sociologique revêt une grande importance. Tel était le point de vue, suffisamment clair, de notre notule.

Que l'expression employée soit maladroite, nous voulons bien l'admettre, confiant dans les « compétences de grammairien » (*Lettre de La Péraudière*, N° 100, p. 25) de Jean Madiran. Mais certainement notre expression, dans son texte et son contexte, ne consignifiait nullement l'exclusion du caractère religieux ou intellectuel du traditionalisme des personnes et revues mises en cause.

Une constatation s'impose cependant à cette occasion.

S'agissant de lancer quelque méchanceté (dont la démesure souligne le grotesque ; cf. *Itinéraires*, N° 243, pp. 69-70), Jean Madiran se montre un virtuose de la nuance, averti de toutes les subtiles distinctions de la langue française, au point de tirer d'une expression maladroite, mais que le contexte éclairait suffisamment, des « crachats » et une « injure arbitraire et méchante » qui, ne lui en déplaise, n'existent que dans son esprit.

En revanche, lorsque cela devient nécessaire pour dénigrer, injurier et calomnier le P. Guérard des Lauriers, les distinctions les plus élémentaires échappent aux compétences de Jean Madiran.

Le P. Guérard des Lauriers distingue clairement le fait de trahir (action consciente et volontaire du sujet), et le fait de faire le jeu du Traître, du Diable (ce qui peut se produire, en vertu de la conscience faussée, sans que le sujet soit lui-même un traître). Pour le compétent Jean Madiran, cette distinction parfaitement fondée est comme inexistante (*Itinéraires*, N° 243, pp. 55-56).

Il y a dans tous ces procédés une dualité que nous avons du mal à expliquer...

3. On peut critiquer les critiques du P. Guérard des Lauriers contre Mgr Lefebvre. Mais ces critiques de critiques demeurent mensongères et calomniatrices tant que l'ON DISSIMULE LES RAISONS DOCTRINALES de l'intervention du P. Guérard des Lauriers. Tant que l'on dissi-

mule également les instances répétées, et respectueuses, faites par ce même religieux auprès de Mgr Lefebvre, depuis 1976, pour que celui-ci expose clairement les principes *prochains* justifiant la résistance.

Ces explications, et quelques autres [et nous serions heureux que l'on ne nous contraigne pas à entrer dans les détails], sont certainement nécessaires pour que le lecteur puisse juger équitablement si les affirmations du P. Guérard des Lauriers sont des « insultes », un point c'est tout, ou l'expression légitime d'une indignation justifiée, ou l'expression peut-être outrancière d'une indignation légitime.

Nous nous permettons enfin de nous étonner, non seulement des interprétations systématiquement fausses et déformantes que Jean Madiran fournit des critiques du P. Guérard des Lauriers vis-à-vis de Mgr Lefebvre (*Itinéraires*, N° 243, pp. 55-61), mais encore de la falsification d'une citation sur un point non négligeable en cette affaire :

Jean Madiran transcrit (p. 55) le texte suivant du P. Guérard des Lauriers (*Einsicht*, février 1980, p. 217) :

« Je n'assimile pas Mgr Lefebvre à Pilate, comme m'en accuse *faussement* M. Madiran. J'ai écrit *et je répète* que le comportement de Mgr Lefebvre à l'égard de l'Eglise qu'il désire sauver [*je n'en doute pas*], aura et a déjà inmanquablement le même résultat que le comportement de Pilate qui voulut très probablement sauver Jésus ».

Or, dans le texte fourni par Jean Madiran, les mots : « je n'en doute pas » sont omis, sans même que des points de suspension signalent cette coupure !...

*Sed de hoc, satis.*

B. L.

## NOTULES

◆ **POUR NOUS CONVERTIR.** — Selon Jean Madiran, Jean-Paul II est venu en France « pour nous convertir » (Sup.-Vultigeur, juin 1980). Nous en sommes bien d'accord ; mais nous convertir à quoi ? Selon toutes vraisemblances, à ce qu'il enseigne sans cesse : à l'héritage de Paul VI, à Vatican II, à la doctrine hérétique sur la liberté religieuse, à la « Messe de Luther » et autres belles choses qui forment l'Eglise conciliaire, « hérétique et schismatique » (au jugement de Mgr Lefebvre). Y a-t-il vraiment de quoi pavoiser, et conclure « par un instinct puissant », que Jean-Paul II est vraiment Pape ? Expliquez-nous ce mystère, Monsieur Madiran.

✱✱

◆ **LE JUGEMENT DE L'EGLISE.** — Plusieurs veulent écarter les discussions soulevées à propos du pape en déclarant : attendons le jugement de l'Eglise.

Mais précisément, l'Eglise a déjà donné son jugement. L'Eglise a jugé, à Vatican I, que l'ensemble des évêques unis à un vrai Pape ne peut pas nous présenter une doctrine fausse comme fondée dans la révélation. De même l'Eglise a déjà jugé, en la personne de Pie VI, qu'une pratique « dangereuse et nuisible » ne peut être approuvée et établie dans l'Eglise. Ce qui serait le cas si les « papes » qui ont approuvé et établi le n.o.m. étaient vraiment Papes.

Certes l'Eglise pourra à nouveau proclamer solennellement ces jugements, dans l'avenir. Mais en attendant ces jugements futurs, il appartient à tout fidèle d'accueillir les jugements passés et bien assurés. Ne pas les accueillir, c'est tomber dans l'erreur, voire dans l'hérésie.

◆ **LE JUGEMENT DE L'EGLISE** (suite). — Plaçons-nous au point de vue conciliaire, pour confirmer tout ceci. Si Paul VI, Jean-Paul II sont vraiment Papes, alors l'Eglise a jugé : elle a jugé qu'il fallait accepter Vatican II, la nouvelle messe, et tout le reste. Ne pas accepter cela, c'est nier en pratique le Primat de juridiction du Pape sur toute l'Eglise. Celui qui agit ainsi, déclarait Pie IX, est digne d'anathème.

✱✱

◆ **ASSENTIMENT INTERNE.** — Voici encore un test. Le Pape Pie XII rappelait dans l'Encyclique *Humani Generis*, que tous les catholiques doivent donner un assentiment intérieur à l'enseignement du Pape, même en dehors des cas où il y a jugement solennel irréformable. Or nous constatons que les traditionalistes qui crient le plus fort pour « reconnaître » Jean-Paul II (et imposer aux autres cette « reconnaissance »), négligent complètement l'enseignement le plus clair de celui qu'ils déclarent « Pape ». Souvent, ils avouent n'avoir pas lu les encycliques récentes. En tout cas, ils ne se décident pas à reconnaître la voix du Saint-Esprit dans Vatican II ni à proclamer que la liberté des faux cultes, au for externe, est un droit, ni à affirmer que l'Esprit de Vérité produit la fermeté de la croyance chez les non-chrétiens, etc. Bref, ils disent « oui » (Jean-Paul II est Pape), mais ils font « non » (ils n'agissent pas envers lui, comme un catholique agit envers un Pape). Cette attitude double peut-elle être mise au service de Celui qui est Vérité ?

✱✱

◆ **CORRIGER LE N.O.M. ?** — Au « rêve » de Jean Madiran d'une correction du n.o.m. (Cf. Itinéraires,

N° 229, p. 1-13; et Cahiers de Cassiciacum, N° 1, p. 53), Mlle Luce Quenette avait répondu par avance (Lettre de La Péraudière, N° 60, mars 1975, pp. 18-19), analysant une étude du P. Joseph de Sainte Marie sur la Messe et le n.o.m. :

« ... Le P. Joseph, pénétré comme nous de la contemplation que sa science et sa piété nous ont livrée, repousse cet affreux *Novus Ordo* aux antipodes de ce qui fut, de ce qui est, la véritable Messe. Je le suis sans peine jusque là. Soudain, il nous quitte et demande seulement qu'on révise l'actuelle réforme liturgique. « L'œuvre de révision et le retour à la Tradition sont urgents ».

Que signifie, mon Père. Réviser quoi ? rendre adéquat au Mystère Sacrement Sacrifice, ce qui est à ses antipodes ? Ou bien retour, conversion absolue à la Tradition, c'est-à-dire destruction pure et simple de ce monument où peuvent cohabiter les fidèles dupés et les hérétiques satisfaits, puis retour à l'unique, étincelant sommet de l'adoration « cœur de toute la vie de l'Eglise, source de toutes ses énergies divines » [...]

L'expérience du replâtrage de l'institutio generalis est éloquente. Et puis, de toute manière, si, des antipodes,

on tirait par miracle une messe « convenable », est-ce celle-là qu'il faudrait offrir à Dieu ? »

♦♦

♦ SIMPLE OUBLI ? — Dans son « encyclique » sur l'eucharistie (jeudi saint 1980), Jean-Paul II affirme que le pain et le vin, à la consécration « deviennent vraiment, réellement et substantiellement » le Corps et le Sang du Christ (§ 9). Mais le mot de transsubstantiation n'est pas utilisé pour définir ce changement. C'est pourtant lui qui caractérise le mieux la doctrine catholique contre les erreurs protestantes (Cf. Concile de Trente) ; et Pie VI a condamné la proposition du synode de Pistoie qui voulait éliminer ce vocable de l'enseignement catholique.

On remarque également, dans le même paragraphe de la même « encyclique », que Jean-Paul II affirme que par la consécration est rendu présent « le sacrifice sanglant de propitiation » offert sur la croix. Mais la Messe elle-même est-elle un sacrifice de propitiation ? Voilà ce que Jean-Paul II ne dit pas. C'est pourtant ici le point précis de l'opposition entre les catholiques et les protestants.

♦♦

## UN ARTICLE DE FORTS DANS LA FOI.

La troisième livraison de la nouvelle série de Forts dans la Foi publie en ses pages 237-264 un article qui prétend examiner la pensée du P. Guérard des Lauriers. Ce travail n'est pas signé. Nous l'attribuerons donc, comme il se doit, au R.P. Barbara qui, en tant que Directeur de la Publication, en assume la responsabilité morale et juridique.

Pour situer la valeur de cette étude il nous suffira, dans ces quelques notules, de comparer les thèses attribuées par le P. Barbara au P. Guérard des Lauriers aux thèses effectivement soutenues par ce dernier. Nous nous limiterons, évidemment, à quelques exemples.

[FdIF : Forts dans la Foi, N° 3 ; CdC : Cahiers de Cassiciacum.]

♦ **L'INVALIDITE DU N.O.M.** — Voici d'abord l'affirmation du P. Barbara :  
 « Selon le Père Guérard, on ne peut pas prouver la validité du N.O.M., mais on ne peut pas non plus prouver son invalidité » (FdIF, p. 238).

Le P. Barbara s'appuie, pour ce point, sur la présentation de la thèse du P. Guérard des Lauriers faite par l'Abbé Lucien (CdC N° 1, pp. 114-117). Or, voici ce qu'écrivait l'Abbé Lucien dans ledit article :

« Le P. Guérard des Lauriers montre que par cette voie, avec toutes les données que l'on possède sur Paul VI, on peut obtenir une certitude objective de la non validité du N.O.M. » (CdC N° 1, p. 116).



♦ **Le SCHISME ET L'HERESIE.** — Le P. Barbara attribue à tort diverses affirmations au P. Guérard des Lauriers. Relevons-en une seule :

« En tout cas, la considération des paroles et des actes des novateurs ne peut pas nous permettre de connaître avec certitude leurs intentions » (FdIF, p. 240, souligné par nous).

Voici, au contraire, ce qu'affirme le P. Guérard des Lauriers :

« L'existence de la conscience faussée entraîne qu'il peut être impossible de déterminer avec une « certitude absolue » la qualification [morale] d'un acte observé à partir de l'extériorité » (CdC N° 2, p. 57).

Un peu plus haut, sur le même sujet, le P. Guérard écrivait :

« Nous ne disons pas que ce soit impossible en droit. Nous disons que cela peut l'être en fait » (CdC N° 2, p. 56, souligné par nous, de même que dans la citation précédente).



♦ **L'INDUCTION.** — Pensée du P. Guérard des Lauriers vue à travers l'imagination du P. Barbara :

« L'induction appliquée à ce que le P. Guérard appelle les « réalités contingentes » n'amènerait selon lui au mieux qu'à une vraisemblance laissant toujours subsister quelque doute » (FdIF, p. 243).

Et voici maintenant ce qu'affirme le P. Guérard des Lauriers :

« La spiration du vrai fixe alors l'esprit dans la certitude, laquelle consiste en l'éviction de toute supposition qui serait contraire à ce dont il y a certitude. Le RAISONNEMENT PAR INDUCTION, bien conduit, PRODUIT DONC, dans l'esprit, LA CERTITUDE » (CdC N° 1, p. 61, n. 48).



♦ **UN COMBLE.** — « On voit qu'en fait le R. Père [Guérard] ignore la différence de nature qui existe entre les deux opérations fondamentales de la raison humaine, et qu'il ramène l'induction à un type de déduction » (FdIF, p. 245).

L'ignorance, en l'occurrence, est plutôt chez le P. Barbara. Dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1941-1942, pp. 5-27, le P. Guérard des Lauriers publiait une étude approfondie sur l'induction. Après en avoir dégagé la définition, il remarquait :

« Signalons en passant que cette définition distingue radicalement l'induction et la déduction » (loc. cit., p. 10).

Cette distinction est d'ailleurs exposée succinctement dans les Cahiers de Cassiciacum N° 1, p. 61, n. 48.

En outre, c'est précisément parce que la déduction et l'induction sont deux raisonnements de nature différente qu'ils aboutissent respectivement

à une certitude qualitativement distincte (mais vraie certitude, excluant toute crainte du contraire, dans l'un et l'autre cas). On voit alors qu'en réalité c'est le P. Barbara, par son univocisme radical de la certitude, qui méconnaît en fait la différence de nature entre les deux types de raisonnement, inductif ou déductif.

\*\*

♦ L'EXISTENCE DE DIEU. — « On ne voit pas par exemple comment de telles positions [celles du P. Guérard vues à travers l'imagination du P. Barbara] seraient compatibles avec les définitions de Vatican I relatives à la possibilité de connaître l'existence de Dieu » (FdlF, p. 245).

Puisque le P. Barbara ne voit pas, nous lui conseillons de consulter le livre du P. Guérard des Lauriers : « La Preuve de Dieu et les cinq voies », publié en 1966 à l'Université pontificale du Latran.

Le P. Barbara ignorait-il donc l'existence de cet important ouvrage de l'auteur dont il prétend « présenter et

analyser une fois pour toutes le système de pensée » (FdlF, p. 237) ?

\*\*

♦ SAGESSE. — Le P. Barbara s'interroge longuement sur le « point de vue de la Sagesse » dont parle le P. Guérard des Lauriers. Il renvoie d'ailleurs à l'article de l'Abbé Lucien cité plus haut (CdC N° 1, pp. 113-117). Au lieu de puiser dans son imagination, le P. Barbara aurait pu lire tout simplement cet article (p. 114). Il aurait vu que le regard de la Sagesse consiste à remonter aux causes, alors que le point de vue de la pratique examine seulement les fruits.

Cela lui aurait évité d'en arriver à cette conclusion extravagante :

« Il semblerait bien plutôt que pour le P. Guérard, cette « Sagesse » vienne suppléer les lumières naturelles de la raison dans le plein domaine où elle devrait s'exercer. Le P. Guérard rejoint ainsi les positions du fidéisme afin de surmonter ses inconfortables incertitudes » (FdlF, pp. 246-247).

Tout le reste de l'exposé du P. Barbara est à l'avenant. Ces quelques exemples suffiront, croyons-nous, à éclairer le lecteur.

Mais le R.P. Guérard des Lauriers n'est pas le seul maltraité dans ce numéro de Forts dans la Foi. Certaines critiques du P. Barbara sont fondées ; relevons toutefois quelques injustices ; car même les personnes que nous combattons sur tel point de doctrine ont droit à la justice.

♦ LE R.P. AUGUSTIN-MARIE. — Fdlf, pp. 185-186, cite un extrait d'une lettre du R.P. Augustin-Marie où celui-ci nous décrit longuement un cadavre pour produire en nous les pensées salutaires de la mort et de la vanité des choses terrestres. Le P. Barbara conclut ainsi : « Qu'y a-t-il de chrétien dans ces passages aussi désespérément matérialistes ? »

le P. Augustin n'a pas mis de guillemets ; mais il a emprunté textuellement sa description à Saint Alphonse de Liguori (La voie du Salut, Québec 1951, 66<sup>e</sup> et 67<sup>e</sup> méditations, pp. 169-171).

Qu'y a-t-il de chrétien chez S. Alphonse, peut-être ?

Malheureusement pour le P. Barbara,

\*\*

♦ *L'ABBE AULAGNIER.* — *Ce dernier est la première victime de Mgr Lefebvre qui l'a entraîné au péché (FdIF, p. 209). Au péché ? Qu'en sait le P. Barbara ?*

\*\*

♦ *L'ABBE COACHE.* — *Le P. Barbara dit que l'Abbé Coache a produit des affirmations hérétiques, notamment celle-ci : « Le Pape n'est infail-  
lible que lorsqu'il parle ex cathedra » (FdIF, p. 190). Certes, l'Abbé Coache est dans l'erreur, mais le P. Barbara n'a pas le droit de déclarer cette proposition hérétique en se fondant, comme il le fait, sur une définition de Vatican I qui ne parle pas du Magistère du Pape seul, mais simplement du Magistère Ordinaire et Universel.*

\*\*

♦ *LE MEPRIS UNIVERSEL.* — *Le P. Barbara nous parle (FdIF, p. 271)*

\*  
\* \*

En conclusion :

♦ *LE PERE BARBARA, THEOLOGIEN.* — *« La théologie, comme son objet, la révélation (sic), est pour tous les hommes. Elle n'est pas une science inaccessible, réservée à quelques initiés. Pas plus que le catéchisme en tout cas. Quelle différence de nature, en effet, entre théologie et catéchisme ? » (FdIF, p. 177).*

*Et quelle différence de nature y a-t-il entre les leçons d'arithmétiques*

*du « margouillis de libéraux et d'anti-libéraux, hiérarques parallèles d'associations S. Pie V, apparitionistes, nantistes et guérardiens »... Margouillis ? « Gâchis plein d'ordures » (Petit Larousse).*

*Charmant.*

\*\*

♦ *LE DICTIONNAIRE S'ENRICHIT.* — *GUERARD DES LAURIERS (R.P.) : idéologue (FdIF, p. 264), agnostique (p. 263), fidéiste (p. 247), idéaliste (p. 264) et hétérodoxe (p. 260), méconnaissant le droit (p. 248) et la théologie (p. 257).*

— *GUERARDIEN : Victime volontaire et séide du P. Guérard des Lauriers, sclérosant son Sacerdoce et manifestant un acharnement militant d'idéologue occupé à répéter servilement des formules que d'ailleurs il ne comprend pas (FdIF, pp. 261-264).*

*du Cours Moyen et celles de l'Ecole Polytechnique ? Donc — raisonnement du P. Barbara — les cours de l'Ecole Polytechnique sont accessibles à tous.*

*Rappelons que chacun a le devoir d'éclairer sa foi selon ses capacités. Mais il est clair que les capacités de chacun sont diverses. Le N° 3 de Forts dans la Foi en est d'ailleurs une belle illustration.*

\*  
\* \*

♦ **TROP COMPLIQUÉ.** — Le P. Guérard, c'est trop compliqué ; le P. Barbara, au moins, on comprend !

Il faut revenir à l'exemple éclairant du Credo.

En latin, « personne ne comprend » ; il fallut donc traduire. Et comme la doctrine est « nécessairement simple », il fallait supprimer les mots « incompréhensibles ». Le « Fils consubstantiel au Père » devint donc « de même nature ».

Plus simple, certes ; mais plus vrai ? Les catholiques ont bien compris que le simple n'était pas vrai.

De même aujourd'hui : le P. Barbara est « plus simple » que le P. Guérard. Admettons. Mais en quoi cela prouve-t-il qu'il est plus vrai ?

Nous croyons au contraire qu'il est plus simple, comme le « de même nature » est plus simple que le « consubstantiel » plus simple, mais faux dans la même mesure.

**AVEC CE NUMÉRO DOUBLE  
VOTRE ABONNEMENT  
SE TERMINE**



**MERCI DE VOUS RÉABONNER  
DÈS AUJOURD'HUI  
POUR LA NOUVELLE SÉRIE**



**UTILISEZ  
LE BULLETIN D'ABONNEMENT  
AVEC LA MENTION  
" SÉRIE B "**

## DANS CE NUMÉRO

|                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| — Abbé B. LUCIEN : Michel Martin et le magistère ordinaire<br>infaillible .....          | 1  |
| — R.P. M.L. GUÉRARD DES LAURIERS : Sophisme et truisme (de<br>Michel Martin) .....       | 5  |
| — Abbé B. LUCIEN : Inexactitudes et erreurs (du R.P. Philibert<br>de Saint-Didier) ..... | 39 |
| — Abbé B. LUCIEN : Jean Madiran et la thèse de Cassiciacum ..                            | 47 |
| ● Chapitre I : Le caractère tardif de la thèse .....                                     | 48 |
| ● Chapitre II : L'acte du 7 décembre 1965 .....                                          | 57 |
| ● Chapitre III : Ce qui va de soi .....                                                  | 59 |
| ● Chapitre IV : Interlude (« certitude probable ») .....                                 | 73 |
| ● Chapitre V : Une vraie question : l'exigence de la Foi                                 | 74 |
| ● Chapitre VI : En guise de conclusion .....                                             | 81 |
| ANNEXE I : Erreurs relevées par M. Madiran .....                                         | 83 |
| ANNEXE II : Mises au point concernant le second article<br>de M. Madiran .....           | 88 |
| — NOTULES .....                                                                          | 91 |
| ● Un article de <i>Forts dans la Foi</i> .....                                           | 92 |